المنظمة العربية للترجمة

لويس دومون

مقالات في الفردانيّة

منظور أنثروبولوجي للأيديولوجيّة الحديثة

ترجمة:
د. بدر الدين عردوكي

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

المنظمة العربية للترجمة

لويس دومون

مقالات في الفردانية

منظور أنثروبولوجي للأيديولوجية الحديثة

ترجمة

د. بدر الدين عرودكي

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
دومون، لويس
مقالات في الفردانية: منظور أنثروبولوجي للأيديولوجية الحديثة/ لويس دومون؛ ترجمة بدر الدين عرودكي.
390 ص. ـ (علوم إنسانية واجتماعية)
ببليوغرافية: ص 359 ـ 373.
يشتمل على فهرس.
ISBN 9953-0-0757-8
1. الأنثروبولوجيا. 2. الفردية (فلسفة). 3. الأيديولوجية ـ تاريخ. 4. الشخصية والثقافة. أ. العنوان. ب. عرودكي، بدر الدين (مترجم). ج. السلسلة.
302.54

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات تتبناها المنظمة العربية للترجمة»

المنظمة العربية للترجمة
بناية شاتيلا، شارع ليون، ص. ب: 5996-113
الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان
هاتف: 753031 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot. org. lb - http://www. aot. org. lb

توزيع: **مركز دراسات الوحدة العربية**
بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: 6001 ـ 113
الحمراء ـ بيروت 2090 1103 ـ لبنان
تلفون: 869164 ـ 801582 ـ 801587
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت / فاكس: 865548 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، تموز (يوليو) 2006

إلى ذكرى جيني



المحتويـــات

القسم الثاني
المبدأ المقارن: العام الأنثروبولوجي

تصدير

يتوجب علي أن أُجْزِلَ الشكرَ لبول تيبو الذي كانت له فكرة هذا الكتاب، والذي أعرب، مرة أخرى، عن الاهتمام الذي يوليه لأعمالي. فقد انخرطتُّ مذ ما يقارب العشرين سنة في دراسة الأيديولوجية الحديثة التي أنتجت، بين ما أنتجت، بعض المقالات ذات البعد المحدود، تناولت حقباً مختلفة ومظاهر متباينة لهذه القضية الواسعة. ونتوخى هنا أن نعطي فكرة إجمالية عن هذا البحث، أولاً بجمع هذه المقالات المبعثرة، ثم بإضافة نصوص عليها تحدد المنظور العام الذي يصدر عنه هذا البحث؛ أي الدراسة المقارنة للمجتمعات الإنسانية، أو الأنثروبولوجيا الاجتماعية. رأى بول تيبو أن هذا الجمع يمكنه أن يوضح ذاك، بمساعدة القارئ على الوصول إلى وجهة النظر الشاملة التي تُوجِّهُ دراسة الحداثة، والتي توشك بغير ذلك أن تبدو اعتباطية، إن لم تنتم إلى ما سماه ناقدٌ أنجلو ساكسوني، باستماع، «وقاحتي الباريسية».

وقد تبنَّيْتُ، بعد تفكير، رأي بول تيبو. فالنشر مناسب، نظراً إلى التقدم النسبي للبحث بالعلاقة مع ما لا زلت آمل إضافته إليه. أما في ما يخص الإضاءة الأنثروبولوجية، فقد كنت قد حاولت في

المدخل إلى الكتاب السابق[1]، أن أعرض من جديد الانتقال من أنثروبولوجيا الهند التي شغلتني حتى ذلك الحين إلى المشروع الجديد، لكن ذلك كان يعني افتراض مفهوم عن الأنثروبولوجيا مسلّم به أو جعله مضمراً. مفهوم لم يكن مقبولاً عامة بين المتخصصين، ولا **بالأحرى** مألوفاً لدى الجمهور. أردت هنا، في المدخل التالي الذي يتوجب عليه أن يربط بين قسميْ الكتاب، أن أصعد عالياً، وصولاً إلى أصل هذا المفهوم عن الأنثروبولوجيا لديّ. ليست هناك أي مشكلة في ذلك، لأن المسار كان مستقيماً، لكن ذلك كان يعني، على الرغم من كل شيء، العودة إلى أكثر من أربعين عاماً إلى الوراء، على صعيد يختلط فيه الشخصي بالعلمي على نحو وثيق، واستحضار ذكرى تلك التي رافقتني الطريق حتى عام 1978، وهو استحضار لا ينفصل عن هذه العودة إلى الماضي. ولذلك أُهدِي هذا الكتاب لذكراها.

أود في النهاية أن أنتهز الفرصة لأعبر عن شكري العام لجميع الذين شجعوني خلال السنوات الأخيرة، بطرق شتى، في مشروع كان يمكن أن يبقى بلا صدى. ويستحيل عليّ القول إلى أي درجة ساعدوني ويساعدونني على الاستمرار في الجهد، فلهم منّي لفتةٌ في ثنايا هذه النصوص.

نيسان (أبريل) 1983

(1) Louis Dumont, *Homo aequalis, I, Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, bibliothèque des sciences humaines ([Paris]: Gallimard, [1977]).

مدخل

يتوجب على هذا **المدخل** أن يؤدي مهمتين. عليه أن يربط بين قسميْ هذا الكتاب، ويحاذي التمييز الأكاديمي الذي يفصل اختصاصاً في «العلم الاجتماعي»، هو الأنثروبولوجيا الاجتماعية عن الدراسة التي تنتمي إلى «تاريخ الأفكار»، أو عن التاريخ الفكري لحضارتنا الغربية الحديثة. الحَمْلُ ضمن منظور الأنثروبولوجيا الاجتماعية على رؤية كيف تبرر نفسها، أو تُعرَف دراسة مجمل الأفكار والقيم الخاصة بالحداثة. لكنني إذا فهمت أمنية بول تيبو جيداً كما ذُكرت في التصدير، فإن ذلك لا يكفي: لا بد أيضاً لوجهة النظر، للتوجّه، ولنقل لروح الدراسة الأيديولوجية من أن تكف عن الظهور تعسفيةً أو مفروضةً، وأن تكون مرئية بوصفها ناتجة، بصورة طبيعية، عن المنظور الأنثروبولوجي.

ذلك بالطبع كل ما سَيلي، وبخاصة القسم الثاني من الكتاب الذي يتوجب عليه الاستجابة لهذه الحاجات. والمدخل موجود هنا لكي يُوَجِّهَ دفعة واحدة الانتباه إلى المبادئ، حتى يُبْرِزَ خطوط القوة التي تجري عبر هذه النصوص، وحتى يستعيد من جديد مصدر وحي كل ذلك. ليس ذلك صعباً، ففي البدء هناك مصدر الوحي الذي يمتلك وجهاً، واسماً، وهو يسمى مارسيل موس.

وكما أن تعليمه كان في أصل جهودي، كذلك يعمل هذا المدخل على البناء انطلاقاً منه.

ولكن يجب أن نذكِّر قبل أن نأتي على ذكر موس شخصياً، أنه يوجد نوعان من علم الاجتماع في ما يخص نقطة انطلاقهما وطريقتهما الإجمالية. ننطلق في النوع الأول من علم الاجتماع، كما هو طبيعي بالنسبة إلى المحدثين، من الأفراد الإنسانيين لكي نراهم من ثم في المجتمع؛ بل نحاول أحياناً أن نولّد المجتمع من تفاعل الأفراد. وننطلق في النوع الآخر من علم الاجتماع من واقعة أنَّ الإنسان كائن اجتماعي، ونعتبر إذن عسيرة على كل تركيب الواقعة الشاملة للمجتمع - لا «المجتمع» في التجريد، بل كل مرة مجتمع ما محسوس خاص مع مؤسساته وتصوراته الخصوصية. وبما أننا تكلمنا عن فردانية منهجية بالنسبة إلى الحالة الأولى، فإن بوسعنا الحديث عن فيضية♣(*) منهجية في هذه الحالة[1]. والحق يقال، إن الطريقة تفرض نفسها في الممارسة في كل مرة نجد فيها أنفسنا في مواجهة مجتمع أجنبي، ولا يسع عالم الإثنولوجيا أو عالم الأنثروبولوجيا أن يفلت منها: إذ لن يستطيع التواصل مع الناس الذين يريد دراستهم إلا حين يكون قد امتلك ناصية اللغة التي يتكلمونها جميعاً، والتي تنقل أفكارهم وقيمهم، والأيديولوجية التي يفكرون من خلالها ويتفكرون بها. ومن أجل هذا السبب في الأساس لم يستطع علماء الأنثروبولوجيا الأنجلو

(*) تدعو هذه العلامة (♣) القارئ إلى مراجعة الثبت التعريفي أو ثبت المصطلحات في نهاية هذا الكتاب (المترجم).

(1) توجد كلمة Holisme (الفيضية)، في ملحق: André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 2ème édition revue et augmentée (Paris: Presses universitaires de France, 1968),

بوصفها نادرة في اللغة الفرنسية، مع هذا التعريف: «نظرية بموجبها الكل هو شيء ما يفيض عن مجموع أجزائه» (ص 1254). ولمعنى هذه الكلمة هنا، انظر الثبت التعريفي في نهاية هذا الكتاب.

ساكسونيون على الرغم من ميلهم القوي الذي يدينون به لثقافتهم إلى الفردانية والاسمية أن يستغنوا عن علم اجتماع دوركهايم وابن أخته مارسيل موس.

يوجد في تعليم مارسيل موس نقطة جوهرية من وجهة نظر ما قيل للتو، وهي التأكيد على **الاختلاف**. وهذا من خلال مظهرين متمايزين. مظهر عام أولاً. لم يكن وارداً بالنسبة إلى موس أن يتوقف ـ على طريقة فرايزر وأول مدرسة أنثروبولوجية إنجليزية ـ عندَ ما تمتلكه المجتمعات بصورة مشتركة مهملاً اختلافاتها[2]. وقضيته الكبرى، «الواقعة الاجتماعية الشاملة» الخاصة به، هي بالتعريف، تركيب خصوصي لمجتمع معطى (أو نمط من المجتمع)، لا يمكن تنضيده على أي مجتمع آخر. لنفسر بعض التفسير: ليست هناك واقعة سوسيولوجية بمعزل عن المرجع إلى المجتمع الكليّ موضع الدراسة.

وهذا هو المظهر الثاني، وهو أشد أهمية ربما من الأول: فبيْنَ الاختلافات، هناك اختلافٌ يهيمن على كل الاختلافات الأخرى. إنه ذلك الذي يفصل المراقب، بوصفه حاملاً أفكار المجتمع الحديث وقيمه، عن من يراقبهم. كان موس يفكر بوجه خاص بالمجتمعات القبلية، لكن القضية ليست مختلفة بصورة عميقة في حالة المجتمعات الكبرى من النمط التقليدي. هذا الاختلاف بين **نحن وهُمْ** يفرض نفسه على كل عالم أنثروبولوجيا، وهو على كل حال كليّ الحضور في الممارسة. وبافتراض الألفة مع الثقافة المدروسة مُكتسبةً، فإن المشكلة الكبرى بالنسبة إليه هي، كما يقول إيفانز ـ بريتشارد (Evans-Pritchard)،

---

(2) Louis Dumont, *Homo hierarchicus: Le Système des castes et ses implications*, coll. «Tel»; 39, réédition augmentée ([Paris]: Gallimard, 1979), p. 234, n. 2.

في أن «يترجم» هذه الثقافة بلغة ثقافتنا وبلغة الأنثروبولوجيا التي تؤلف جزءاً منها. سوى أن من الواجب أن نضيف أن العملية أعقد من مجرد ترجمة. يعود موس غالباً إلى العقبات التي تنتظرنا هنا، وإلى الصعوبات والاحتياطات التي يقتضيها هذا الاختلاف الأساسي. ومن بينها، تنطبق أشدّ أبوابنا عمومية، مثل الأخلاق، والسياسة، والاقتصاد، على نحو رديء على المجتمعات الأخرى، ولا يسعنا اللجوء إليها إلا بحذر وبصورة مؤقتة. وفي نهاية الأمر، ولكي **نفهم** حقاً، يجب أن نبحث في الحقل بأكمله مهملين عند الحاجة هذه الحواجز، ما يتطابق **عندهم** مع ما نعرفه، **وعندنا** مع ما يعرفونه، وبعبارة أخرى يجب أن نجهد في أن نبني، هنا وهناك، وقائع قابلة للمقارنة.

ربما كان هناك مجال للتأكيد على مظهر عام لما يجري هنا. فمن أكثر الزوايا ملاءمة بصورة مباشرة للدراسة، أي زاوية التصورات♣ الاجتماعية التي تشارك بها، يعتبر **المُلاحِظ** جزءاً محتوماً من الملاحظة. واللوحة التي يقدمها ليست لوحة موضوعية بالمعنى الذي يغيب فيه الفاعل عنها، إنها لوحة شيء ما مرئية من قبل شخص ما. والحال إننا نعرف أهمية هذا الاعتبار بالنسبة إلى فلسفة العلوم التي تبدأ على وجه الدقة حين تُعزى اللوحة «الموضوعية» للفاعل الذي يقدمها. في الأنثروبولوجيا التي نتحدث عنها، مثلما هو الأمر في الفيزياء النووية، نجد أنفسنا دفعة واحدة على هذا المستوى الأكثر جذرية حيث لا يسعنا غضُّ النظر عن المُلاحِظ. لنعترف أن الأمر ليس واضحاً بما فيه الكفاية لدى موس. فهو حين يسترعي انتباهنا بمناسبة دراسة الدين إلى «من هُمُ الناس الذين يؤمنون بذاك» لا يقول «بالعلاقة معنا نحن الذين نؤمن بهذا»؛ بل نحن الذين نضيفه معتمدين على آخرين، وعلى عديد من الفقرات التي يلح فيها موس على الطابع الخاص، والاستثنائي نسبياً، لأفكارنا الحديثة. وتتبدّى قوة هذا المنظور في

أنَّ كلَّ ما قامت به في نهاية الأمر الأنثروبولوجيا الاجتماعية أو الثقافية من جوهري يرتبط به. فهو يقود والحق يقال، مع تعقيد متزايد، إلى تبعيات رهيبة ربما تفسِّرُ كونَها قليلة الانتشار. ولن أستشهد منها إلا باثنتين: فاللغات الخاصة بعلم الاجتماع القائم توضع خارج إطار الاستعمال، وفضلاً عن ذلك يبتعد العامّ✤ في الأفق: لا يسعنا الحديث عن «العقل الإنساني» إلا في اللحظة التي يُفكَّرُ فيها شمولياً بشكلين مختلفين من خلال الصيغة ذاتها، أو التي تظهر فيها أيديولوجيتان متباينتان بوصفهما نوعين من أيديولوجية أشد اتساعاً. تشير هذه الحركة من التشميل✤، الواجب تجديدها باستمرار، إلى العقل الإنساني بوصفها مبدأه وحدّه في آن معاً.

وفي ما عدا هذا الاستطراد، حاولتُ بأقل قدر ممكن أن أُجْمِلَ المبدأ الكبير المستخلص من تعليم موس والذي قاد عملي كله. ولو لزم ذلك مصادقة من الخارج، لوجدتها في البرهان الساطع الذي قدّمه كارل بولاني (Karl Polanyi) على الطابع الاستثنائي للحالة الحديثة من خلال الاقتصاد: إن ما نسمّيه في كل مكان آخر وقائع اقتصادية متشابكٌ مع النسيج الاجتماعي. ووحدنا نحن، المحدثين، من انتزعها منه جاعلين منها نسقاً متميّزاً[3]. هناك مع ذلك بين موس وبولاني فرق دقيق، وربما أكثر من ذلك. لدى بولاني تقع الحداثة في شكل الليبرالية الاقتصادية على النقيض من كل ما تبقى، أما لدى موس فلا يزال يبدو أحياناً أن كل ما تبقى يقود إليها: هناك لحظات تأتي فيها بقية من النزعة

---

(3) ترجم الكتاب الذي كرّسه كارل بولاني للحالة الحديثة مؤخراً إلى اللغة الفرنسية، انظر مقدمتي في: Karl Polanyi, *La Grande transformation: Aux origines politiques et économiques de notre temps = The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, bibliothèque des sciences humaines, traduit de l'anglais par Catherine Malamoud et Maurice Angeno; préface de Louis Dumont (Paris: Gallimard, 1983).

التطورية لتغطي انقطاعات معروفة مع ذلك على نحو حاسم. هكذا الأمر حين يُحيل على مشروع دوركهايم الكبير عن «التاريخ الاجتماعي لمقولات العقل الإنساني» الذي لم يفته ذكر نموٌّ مستقيم للإنسانية، وكذلك نزعة سببية اجتماعية لم يتخلَّ عنها موس كلياً أيضاً. إن النقد الجذري من قبل بولاني للّيبرالية الاقتصادية وللنزعة الاقتصادية ذاتها يبرز المسافة التي قامت هنا بين موس وبيننا، لكن هذه المسافة لا تنال على الإطلاق من المفهوم الأساسي لدى موس عن المقارنة وعن الأنثروبولوجيا كما هي مُستعادة هنا. وكان موس نفسه ـ فضلاً عن ذلك ـ قد ابتعد بصورة رصينة عن علموية دوركهايم وما لديه من **شطط**(*) سوسيولوجي. وبمعنىً واسع لا يزال «التاريخ الاجتماعي لمقولات العقل الإنساني» على جدول الأعمال، سوى أنه يبدو لنا أشد تعقيداً وتعدداً ووعورة بكثير مما بدا لأنصار دوركهايم المتحمسين في بداية القرن. زد على ذلك أننا لو قرأنا بانتباه ما قاله موس في عام 1938 عن نتائج أبحاثهم لتبيّنا أن تطلعاته على قدر من التواضع(4).

لنوضح جيداً أن اللوحة التي رسمتها لموس في عام 1952، والتي تُستعاد هنا باعتبارها تقول ما هو جوهري، ليست في شيء من التقويم النقدي الذي يمكننا توقعه اليوم(5). كان الهدف آنذاك تقديمه لزملاء بريطانيين كانوا يعرفون عنه القليل،

(*) يستخدم المؤلف هنا كلمة hybris التي كان الإغريق يستخدمونها (خطيئة الشطط) عند إشارتهم إلى رغبة الإنسان في المساواة مع الآلهة (المترجم).

(4) انظر بداية المحاضرة حول «مفهوم الشخص» في كتاب: Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, précédé d'une introduction à l'œuvre de Marcel Mauss par Claude Lévi-Strauss, bibliothèque de sociologie contemporaine (Paris: Presses universitaires de France, 1950), pp. 333-334.

(5) من أجل بعض التفاصيل، انظر ملاحظاتي في: Louis Dumont, *La Civilisation indienne et nous: Esquisse de sociologie comparée* (Paris: A. Colin, 1964), pp. 91-92, =

ويوشكون أن يضلوا أو ينفروا من تأويل بارع، لكنه تجريدي بصورة مبالغ فيها. على أن الوضع مختلف اليوم تماماً، حيث تتمتع شخصية موس في المهنة ـ على المستوى العالمي ـ بشهرة كبيرة، بل أكاد أقول بإجلال شديد الندرة ـ ربما كان عابراً لكنه لا يحول دون أن يكون مؤثراً بالنسبة إلي من عرفوه. ومهما كانت صعوبة المهمة، فقد آنَ ولا شك أوانُ مناقشة حذرة، لكنها معمقة، لأطروحات موس والتأويلات التي تلقتها، لكن ذلك ليس موضوعنا هنا حيث لا مَقصَدَ هنا إلا الأساس.

يعلمنا موس بمفردات عملية أو منهجية أن نحافظ باستمرار على مرجع مزدوج. مرجع للمجتمع الكليّ من جهة، ومرجع مقارن متبادل بين الملاحَظِ والمُلاحِظْ من جهة أخرى. وعلى هديه، كنت مُقوداً إلى أن أجْمِلَ أو أن أُمَوْضِع التعارض بين المُلاحِظِ والمُلاحَظ في شكل تعارض بين حديث وتقليدي، وبصورة أوسع بين حديث وغير حديث. حقاً إن هذا النوع من التمييز يُستقبَل اليوم استقبالاً رديئاً. ولسوف يسخرون قائلين إن التعارضات الثنائية، ومن هذا النوع، قد انتشر في القرن التاسع عشر، أو سيطرحون كما تفعل ماري دوغلاس أن:

> التعارضات الثنائية هي إجراء تحليلي، لكن فائدتها لا تضمن انقسام الموجود على هذا النحو. علينا أن نكون في ريبٍ من أيّ شخص يُصَرِّحُ بوجود نوعين من الناس، أو نوعين من الواقع أو من التطور التدريجي[6].

= وفي مقدمة كتاب: E. E. Evans-Pritchard, *Les Nuer, description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote* = *The Nuer*, bibliothèque des sciences humaines, traduit de l'anglais par Louis Evard; préface de Louis Dumont ([Paris]: Gallimard, 1968), p. IX.

(6) Mary Douglas, «Judgments on James Frazer,» *Daedalus*, (Fall 1978), p. 161.

على ذلك نجيب بهدوء أن هناك طريقتين في النظر إلى معرفةٍ ما: طريقة سطحية تترك الفاعل العارف خارجاً، وطريقة معمقة تدرجه فيها. ويكفي ذلك في أقصى الأحوال لتبرير تمييزنا.

ومع ذلك، يحق للقارئ غير المتخصّص أن يدهش، لأننا ها نحن ولا شك على قدر من البعاد نسبيّاً عن الصورة التي يمكن للجمهور أن يميلَ إلى تبنيها عن «علم اجتماعي» ما. لنقل إذن بصورة إجمالية كيف ابتعدت الأنثروبولوجيا عنه، ولاسيما في عشرات السنين الأخيرة. ما إن نتخلى عن الأفكار الساذجة حول تحديد جزء من الحياة الاجتماعية بواسطة جزء آخر («البنى السفلى والبنى العليا») والانعزالات المُشَوِّهة التي تحدثنا عنها حتى نتبيّن أنه لا فائدة ترجى من إعداد تصنيفات من أجل الأنساق أو الأنساق الفرعية كتصنيفات الأنواع الطبيعية. ومنذ عهد قريب سَخِرَ السير إدموند ليك من «مجموعة الفراشات»[7] هذه. وبقدر ما نلحُّ في ما وراء التنظيم الاجتماعي وحده على وقائع الوعي وعلى الأفكار والقيم، أي ما كان دوركهايم يسمّيه «التصورات الجمعية»، نعمل على وضع علم أنثروبولوجيا «جامع»، ويكون من الصعب أن نقارن مجتمعات مختلفة[8]. لنضف أن بعض النظريات التي لدينا - إن لم تكن الكلمة شديدة الطموح - تنطبق في أفضل الأحوال على نمط مجتمع ما، على منطقة من العالم، على «دائرة ثقافية»؛ لكنها تبقى على «مستوى منخفض من التجريد». لقد أسفنا لذلك، لكن إن كان في ذلك عبودية، فهي أيضاً علامة الكرامة الرفيعة للأنثروبولوجيا: إن الأنواع الاجتماعية من البشر المعنيين

(7) Edmund Ronald Leach, *Rethinking Anthropology*, Monographs on Social Anthropology; no. 22 ([London]: University of London, Athlone Press, 1961), p. 5.

(8) انظر حول هذه النقطة ما قيل هنا في الفصل السابع عن محاولة كلايد كلوكهوهن (Clyde Kluckhohn) وفريقه.

تفرض نفسها عليها في لانهائية تعقيدها وتلاحمه، لنقل بوصفها أخوة لا بوصفها موضوعات.

والواقع أن العنوان المعطى لتقديمي الإجمالي لموس يبقى راهناً على الدوام. نحن «علم قيد الصيرورة». ومجموع المفاهيم الموجودة بتصرفنا أبعد بكثير من أن يستجيب لمتطلبات أنثروبولوجيا اجتماعية حقيقية. يقوم التقدم على أن يُحِلَّ شيئاً فشيئاً، وعند الحاجة، الواحد بعد الآخر، مفاهيم أكثر ملاءمة محلَّ مفاهيمنا، أي مفاهيم أكثر تحرراً من أصولها الحديثة وأكثر قدرة على ضمٍّ معطيات بدأنا في تشويهها. تلك هي قناعتي: إن الإطار المفهومي الذي لا يزال إطارنا ليس غير كافٍ أو أوّليٍّ فحسب، بل هو غالباً خداع وكذاب. وأثمن ما تملكه الأنثروبولوجيا هي ضروب وصف مجتمع محدد وتحليله، أي الدراسات الخاصة بموضوع واحد (المونوغرافيا). والمقارنة بين هذه الدراسات الخاصة بموضوع واحد شديدة الصعوبة في أغلب الأحيان. ولحسن الحظ أن كل واحدة منها تنطوي أصلاً بدرجة ما على مقارنة ـ مقارنة من نوع أساسي، بينـ«ـهم» وبينـ«ـنا» نحن الذين نتحدث عنهم ـ وتعدّل بمعيار متغيّر إطارنا المفهومي. هذه المقارنة جذرية، لأنها تخاطر بمفاهيم المُلاحِظ نفسه، وهي تقود في ما أرى كل ما تبقى. إن طريقتنا في تصور أنفسنا من وجهة النظر هذه ليست بالطبع لامبالية. ومن هنا ينتج أنّ دراسة مقارنة للأيديولوجيا الحديثة ليست مجرد مقبلات للأنثروبولوجيا.

ولاستكمال الأمر يجب أن نضيف إلى ما سبق، والذي ينحدر مباشرة من موس، عنصراً أو مبدأ ظهر هو أثناء البحث، والذي إذا جُمِعَ مع العناصر السابقة سمح لها بالنمّو. إذا ما نظرنا إلى أنساق الأفكار والقيم، فبوسعنا أن نرى مختلف أنماط المجتمعات بوصفها تمثل خيارات مختلفة بين الخيارات الممكنة كافة. لكن مثل هذه النظرة لا تكفي لترسيخ المقارنة،

ولتقعيدها ولو بأقل قدر ممكن. ويجب من أجل ذلك أن نبيِّن في كل مجتمع أو ثقافة الأهمية النسبية لمستويات التجربة والفكر التي تعترف بها؛ أي المراهنة بصورة أكثر انتظاماً مما فعلناه بصورة عامة حتى الآن على القيم. والحقيقة أن نسق قيمنا يحدد مشهدنا الذهني في مجموعه. لنأخذ أبسط الأمثلة. لنفترض أن مجتمعنا والمجتمع المُلاحَظ يقدّم كلاهما في نسق أفكاره العنصرين نفسيهما (أ) و(ب). يكفي أن يعلق أحدهما (أ) إلى (ب) وأن يعلق الآخر (ب) إلى (أ) حتى تنتج اختلافات هامة في المفاهيم كلها. وبكلمات أخرى، إن **المرتبية*** داخل الثقافة جوهرية للمقارنة[9].

لِنَسِمْ جيداً الاتحاد الوثيق، وحدة هذا المبدأ مع المبادئ السابقة: تشديد على الاختلاف، أي على خصوصية كل حالة؛ وتشديد بين الاختلافات، على الاختلاف بينـ«ـها» وبينـ«ـنا»، ومن ثمّ بين الحديث وغير الحديث، بوصفه أساسياً بصورة معرفية. وأخيراً، تشديدٌ داخل كل ثقافة على المستويات المتراتبة* التي تقدمها؛ أي تشديد على القيم بوصفها جوهرية للاختلاف وللمقارنة: كل ذلك يستقيم. حقاً إن الميدان الهندي في الواقع الذي ينطبق عليه بحثي هو الذي أرغمني، بمعنى ما، على إعادة اكتشاف المرتبية، لكن من الواضح، بصورة استرجاعية، أنَّ ذلك كان عنصراً ضرورياً لتعميق المقارنة. ولنقل بشكل عابر، إنه على هذا النحو تسهم دراسة مجتمع واحد (مونوغرافيا) في الإطار النظري العام. أعتقد أن إدخال المراتبية يسمح بتطوير الوحي الأساسيّ لمارسيل موس. ويبدو، في نهاية الأمر، أنه قد فات

---

(9) يمكن العودة لتكوين فكرة إجمالية عن مثل هذه المقارنة إلى الفقرة 118 من كتابنا: Dumont, *Homo hierarchicus: Le Système des castes et ses implications*.

أنصار دوركهايم بصورة مؤلمة. ومهما أمكن له أن يبدو شاقاً، ومهما كان لا يزال ربما متلعثماً تحت قلمي، فإنه لا غنى عنه لأنه يُعيدُ بعداً هاماً ومهملاً من المعطى.

سنتساءل، إذا كان الأمر على هذا النحو، فلماذا ظهر متأخراً هكذا؟ أولاً، لأن هذه الدراسات هي من شدّة الصعوبة والتعقيد بحيث إنها لم تفعل شيئاً إلا في أن تبدأ، ولقد ألمحنا إلى ذلك من قبل. ثم إن المراتبية على وجه الدقة موضوعُ نفورٍ عميقٍ في مجتمعاتنا. وأخيراً، إذا كانت المقارنة والنشاز بين مرتبيَّتيْن مختلفتيْن وحده من يفرض الاعتراف بالمبدأ المرتبي، للاحظنا من جهة أن الكثير من **المُضمر** يدخل في أنساق التصورات، ومن جهة أخرى أنّ **مُضمَرَنا الخاص شفاف نسبياً بالنسبة إلينا** بحيث إنه ليس من غير المفيد لإضاءة المجموع أن نشخص نحن على أحد قطبي المقارنة. ربما كانت هذه هي أهم النقاط: نلتقي من جديد هنا ما سبق أن سميناه المقارنة الجذرية، حيث نكون نحن أنفسنا موضع المقارنة.

المقالتان اللتان تختتمان هذا الكتاب توضّحان وتُفصِّلان مفهوم الأنثروبولوجيا الذي أتينا على تلخيصه. وهما متأخرتان، لأنه لم يكن بوسعهما أن تريا النور إلا حين تكون دراسة الأيديولوجية الحديثة قد تلقت تطويراً كافياً. كانت الأولى، «الطائفة الأنثروبولوجية والأيديولوجية» (الفصل السادس)، مكرسةً أصلاً في ذهني للاستخدام الداخلي للمهنة: فهي تعمل على استخلاص نتائج التوجه النظري بمناسبة الحالة الراهنة للفرع العلمي ومكانته في العالم اليوم، وهي تؤلف في الوقت ذاته جهداً في تعميق المنظور الموسي. وبهذه الصفة فإنها تستحق مكانها هنا.

والنصّ الأخير (الفصل السابع) ولد من مناسبة تقديم فكرة عن المرتبية بلغة أكثر اعتياداً للأنثروبولوجيين، هي لغة «القيم».

وإذ يتناول مواجهة التضادّ بين الحديث وغير الحديث، فهو يقترح إجمالاً مخطط أنثروبولوجيّة الحداثة. وعلى هذا النحو يمكن أن يفيد كخلاصة لهذه المجموعة، نظراً إلى أنّ البحث نفسه في هذا الطور لا يقبل إلا خلاصة مؤقتة.

لا شك في أننا نفهم حسب ما سبق أنه إذا كانت الأنثروبولوجيا مفهومة، كما نفعل هنا، فإن الأفكار والقيم المألوفة لدينا بوصفها حديثة ليست غريبة عليها، بل على العكس تدخل في تركيبها. كلُّ تقدم يمكننا تحقيقه في المعرفة سيكون تقدماً للأنثروبولوجيا لا بالنِّسبة إلى موضوعها فحسب، بل في ممارستها وإطارها النظري ذاتهما. والأطروحة المتممة التي تنتظر أن يُبرْهَنَ عليها، أو على الأقل أن يُدافَعَ عنها، هي أن منظوراً أنثروبولوجياً، على العكس، يستطيع أن يسمح لنا أن نعرف على نحو أفضل نسق الأفكار والقيم الحديث الذي نظن أننا نعرف عنه كل شيء بسبب أننا نفكر ونعيش فيه. ذلك ادعاء شديد في الظاهر يتوجب عليَّ مع ذلك أن أجهد في تبريره بمساعدة المقالات الأربع التي ستلي (الفصول 1 ـ 4).

أسمّي أيديولوجية نسق أفكار وقيم متّبعاً في وسط اجتماعي معطى. وأسمّي أيديولوجية حديثة نسق الأفكار والقيم المميِّز للمجتمعات الحديثة. (تختلف الصيغة عن السابقة، وسنعود إليها في الخاتمة).

قبل كل شيء، يملك المنظور الأنثروبولوجي أو المقارن امتيازاً لا يُقدر بثمن: هو أنه يسمح لنا أن نرى الثقافة الحديثة في وحدتها. طالما بقينا داخل هذه الثقافة، فإننا نبدو مرغمين في آن واحد بسبب ثرائها وشكلها الخاص على أن نقطعها إرباً حسب حدود علومنا واختصاصاتنا، وعلى أن نقف في واحدٍ من أجزائها (انظر الفصل السابع). إنّ اكتساب زاوية رؤية خارجية الوضع

ضمن منظور ـ ولعله وحده ـ يسمح برؤية كليّة لا تكون تعسفية. وهنا الجوهري.

لقد افتتحتْ الورشة منذ عام 1964. عند نقطة الانطلاق، كان النسيج المفهومي للبحث مُقَدَّماً بصورة طبيعية من انعكاس المنهج الذي كان ضرورياً للفهم السوسيولوجي للهند. كان تحليل المعطيات الهندية قد تطلّبَ أن نتحرر من تصوراتنا الفردانية من أجل الإمساك بمجموعات، وعلى الأقل بالمجتمع بوصفه كلاً[10]. بوسعنا من وجهة النظر هذه أن نعارض المجتمع الحديث بالمجتمعات غير الحديثة. وستكون هذه وجهة النظر الكبرى، ولكن مع توضيحات وتحديدات وتعقيدات جسيمة. إن الأيديولوجية الحديثة فردانية ـ باعتبار أنّ الفردانية مُعَرّفة سوسيولوجياً من وجهة نظر القيم الكليّة[11]. ولكن المقصود هنا **وضعٌ** لا سمةٌ معزولة مهما كانت أهميتها. يملك الفرد بوصفه قيمة صفات ـ كالمساواة ـ ومقتضيات أو ملازمات نبَّهَت المقارنةُ الباحثَ إليها.

لنضرب مثلاً كي نحملَ على تحسّس الاختلاف بين الخطاب العادي والخطاب السوسيولوجي الذي نتحدث عنه. يعارض أحدهم الفردانية بالقومية من دون تفسير؛ لا شك في أنه يتوجب أن نفهم أن القومية تطابق شعور مجموعة نعارضه بشعور «فرداني». والواقع أنّ الأمة بالمعنى الدقيق والحديث للكلمة، والقومية ـ المتميزة عن مجرد الوطنية ـ يرتبطان تاريخياً بالنزعة الفردانية بوصفها قيمة. والأمة هي على وجه الدقة نمط المجتمع الكليّ المطابق لسيادة النزعة الفردانية بوصفها قيمة. فهي لا ترافقها

---

(10) Louis Dumont, *La Civilisation indienne et nous*, collection U. Prisme; 46 (Paris: A. Colin, [1975]), p. 24.

(11) لم نرد أن نستعرض هنا مختلف المفردات المستخدمة، والمعرّفة أثناء ورودها في النصوص. ولراحة القارئ، جمعنا تعريفاتها في ثبت تعريفي وُضِعَ في نهاية هذا الكتاب.

تاريخياً فحسب، بل إن الترابط بينهما يفرض نفسه بحيث إن بالوسع القول إن الأمة هي المجتمع الكليّ المؤلف من بشر يعتبرون أنفسهم أفراداً[12]. إنها سلسلة من الروابط من هذا النوع تسمح لنا أن نشير بتعبير «النزعة الفردانية» إلى الوضع الأيديولوجي الحديث[13]. هكذا تقدم المقارنة، أو بصورة أدقّ حركة العودة من الهند باتجاهنا، وجهة النظر، أو بمعنى ما شبكة الرموز المفهومية[14] لتطبيقها على المعطى.

أي مُعطى؟ النصوص، أو على الأقل النصوص بصورة جوهرية لسببين. للسهولة أولاً: فحضارتنا هي بمعيار كبير ـ وهو معيار لا سابق له ـ مكتوبة، وليس بوسعنا أن نحلم بتلقي كمية من المعطيات القابلة للمقارنة بصورة أخرى. وكذلك لأنّ البعد التاريخي جوهري، والوضع الفرداني للأفكار وللقيم المألوف لنا لم يوجد على الدوام، ولم يظهر في يوم واحد. لقد أرجعنا أصل «النزعة الفردانية» إلى القديم نسبياً حسب الفكرة ولا شك التي كنا نكونها لأنفسنا عنها والتعريف الذي كنا نعطيه لها. ويتوجب علينا، لو أمعنا النظر في ذلك جيداً، أن نتمكن ضمن منظور تاريخي أن نُظْهِرَ إلى النور تكوين الوضع موضوع الحديث في تمفصلاته الرئيسة. والواقع أنه يكفي لذلك عمل وافر ودقيق معاً، يتلقى من جهة أفضل ثمار مختلف الفروع العلمية، ولا ينطوي من جهة أخرى على احترام متطيِّر للحواجز بين الفروع العلمية. تأملوا فقط: إن الأبحاث المعروفة بالسياسية لجون لوك

(12) Dumont, *Homo hierarchicus: Le Système des castes et ses implications*, app. D, p. 379.

(13) إن كوني تبنّيت كعنوان لسهولة الأطروحة النقيض مع المجتمع المرتبي **الإنسان المتساوي** (*Homo aequalis*) لا ينبغي أن يُفَسَّرَ باعتباره مُسَجِّلاً تفوق المساواة بالنسبة إلى النزعة الفردانية. تبقى المساواة هنا صفة للفرد.

(14) انظر الثبت التعريفي في نهاية هذا الكتاب.

تتضمن صك التعميد للملكية الخاصة، وفلسفة هيغل «السياسية» تعطي شكل الدولة لـ **الطائفة** المقابلة لمجرد المجتمع (المدني).

من الممكن أن نواجه مثل هذا المشروع بكل ضروب الاعتراضات. من الممكن الاعتراض قبل كل شيء على اتساع الميدان وتعقد موضوع الدراسة. أريد هنا التوقف بما يكفي للتوضيح من أجل استبعاد ضروب سوء التفاهم. لنتفق على أن المشروع ليس مريحاً بما فيه الكفاية، فهو يتطلب كثيراً من العناية والدقة والحيطة. وسيتطلب بالنتيجة الكثير من القارئ الذي لن نتمكن من أن نقدم له العرضَ مستمراً بلا ثغرات، واللوحةَ الواسعة للمجموع الذي يبدو أنّ صيغة المهمة وعدته بها. بل لنتفق أن المهمة في كل امتدادها غير متكافئة مع قوى الباحث الذي وضعها موضع البحث.

لنتفق على كل ذلك، ولكن كي نضيف على الفور أن النتائج المكتسبة في نظرنا حتى اليوم تبرر المشروع أصلاً، وتستنكر الاعتراض الجذري الذي يعلنه مستحيلاً من حيث المبدأ. لنستمع لحظة إلى هذا الضرب من الاعتراض: يُنكر البعض أن بالوسع عملياً القبض على موضوع بتعقيد وغموض وضع من الأفكار والقيم كالذي نستهدفه، والذي لا يوجد في نهاية الأمر واقعياً، ولا يمكن له إلا أن يكون بناءً عقلياً. وكما أنه ليس هناك عقل شعب ما كما سيقال، لا يمكن أن يكون هناك في ما وراء الاختلافات بين الأفراد والبيئات الاجتماعية والحقب والمدارس الفكرية واللغات المختلفة والثقافات القومية المتميزة وضع مشترك من الأفكار والقيم. ومع ذلك تقول لنا التجربة بمعنى ما العكس، بما أنه من جهة كانت توجد، وتوجد الآن، استمرارية تاريخية وتواصل متبادل، وأن الحضارة الحديثة من جهة أخرى كما لاحظ ذلك من قبل موس، ولاسيما بولاني، تختلف جذرياً عن

الحضارات والثقافات الأخرى. ولكن الإسمية بالضبط التي تضفي الواقع على الأفراد لا على العلاقات، وعلى العناصر لا على المجاميع، شديدة القوة عندنا. سوى أن ذلك في نهاية الأمر ليس إلا اسماً آخر للنزعة الفردانية، أو بالأحرى واحداً من وجوهها. فنحن نقترح بالإجمال تحليلها، وترفض أن تُحَلل: وبهذا المعنى، فإن التعارض بلا مخرج. إنها لا تريد أن تعرف إلا جان وبيار وبول، لكن جان وبيار وبول ليسوا بشراً إلا بفعل العلاقات في ما بينهم. لنعد إلى قضيتنا: في نص ما لدى مؤلف ما، توجد أفكار تقوم في ما بينها بعض العلاقات، ومن دون هذه العلاقات فهي لن تكون. هذه العلاقات تؤلف في كل حالة وضعاً ما. وتتنوع هذه الأوضاع من نصٍّ إلى آخر، ومن مؤلف إلى آخر، ومن بيئة إلى أخرى، لكنها لا تتنوع كليّةً. وبوسعنا أن نجهد في رؤية ما تتشارك فيه عند كل مستوى من التعميم.

وبصورة عامة، من الخداع في العلوم الاجتماعية الادعاء كما فعل البعض بأن التفاصيل أو العناصر أو الأفراد هي أكثر قابلية للإدراك من المجاميع. لنقل بالأحرى كيف نعتقد أن بوسعنا إدراك موضوعات معقدة تعقيد أوضاع كليّة من الأفكار والقيم. من الممكن إدراكها بالتضاد مع سواها، ومن خلال بعض المظاهر فقط. **بالتضاد مع سواها**: الهند وبصورة أقل دقة، المجتمعات التقليدية بصورة عامة هي القماشة الخلفية التي يبرز منها التجديد الحديث. من **خلال بعض المظاهر فقط**: سيعترض علينا، أهنا إذن، يندسّ التعسفي؟ على الإطلاق. قلنا أعلاه إن الأفكار أو مقولات الفكر الحديثة على وجه الخصوص تتطابق على نحو رديء مع المجتمعات الأخرى. من المهم إذن دراسة ولادة ومكانة أو وظيفة هذه المقولات. مثلاً، نلاحظ ظهور المقولة الاقتصادية لدى الحداثيين. بوسعنا متابعة تكوينها، وهو موضوع الكتاب الذي سبق لنا ذكره (*Homo aequalis, I*). يعتمد العمل على القيام بأكمل

جردة ممكنة للعلاقات التي تمارسها هذه المقولة مع العناصر الأخرى من وضع المجموع (الفرد، السياسة، الأخلاق)، وعلى رؤية كيف تتميّز، وفي النهاية أي دور تلعبه في الوضع الكليّ. نجد في نهاية الأمر أن الوضع مكون من علاقات ضرورية، وأن المشهد الاقتصادي هو التعبير المكتمل للنزعة الفردانية. ومن الممكن أننا في هذا البحث عن العلاقات لم نرَ منها إلا مجرد جزء، وأن أجزاء أخرى منها قد فاتتنا. سيكون الأمر آنئذ على غير إرادة منا، لا لأننا رفضناها عمداً. على الأقل تلك التي أخرجناها إلى النور أكيدة بصورة معقولة.

هناك في ما سبق قوله مفارقة ظاهرة: تأملٌ يريد أن يكون كليّاً، ويعترف بعدم اكتماله، ومن ثم بجزئيته: كل خطاب هو في الحقيقة جزئي كما يريد ذلك الاسميّ، لكنه يمكن أن يتناول المجموع كما هو الأمر هنا، أو لا يتناوله. ربما يبقى خطابنا في أغلب الأحيان غير مكتمل، لكنه يتناول موضوعاً كليّاً **مُعْطى**. إنه عكس خطاب يودّ أن يكون كاملاً، ويتناول موضوعات مطروحة بصورة تعسفية أو مختارة[15]. وعلى ذلك أن يرينا أننا سنخطئ في ردِّ حجم الموضوع الذي تتناوله الدراسة إلى طموح الباحث المفرط. يبقى الطموح في نهاية الأمر وصفياً خاضعاً للمعطى. إذا كان ثمة في ذلك **شطط** ما فليس هنا، بل بالأحرى في زعم مؤلفين آخرين بناءَ نظامٍ مغلق، أو أيضاً في عدم إضفاء معنى على الواقع إلا عبر نقده.

يجب قول كلمة عن الطرق المستخدمة لتلافي الخطأ وتأمين

---

(15) في نقاش لنص مستعاد هنا (الفصل الأول)، يودّ رولان روبرتسون (Roland Robertson) أن أجيب عن جميع الأسئلة التي يشتمل عليها علم اجتماع ماكس فيبر (Max Weber): *Religion*, vol. 12 (1982), pp. 86-88.
لكن هذا البحث يقع قصداً خارج النموذج الفيبري.

دقة التحقيق. حقاً إننا بعيدون عن تحقيقٍ أنثروبولوجي بالمعنى الدقيق، ومع ذلك حاولنا الاحتفاظ بشيء من فضائل علم الأنثروبولوجيا. حقاً إننا نتخذ من النصوص لا من البشر الأحياء موضوعات، وإننا بالتالي غير قادرين على إتمام المظهر الواعي بالمظهر المُلاحَظ من الخارج، والأيديولوجي بـ«السلوك». بهذا المعنى يبقى العمل أنثروبولوجياً أو سوسيولوجياً غير مكتمل. ولقد فسرت ذلك(16) مُلاحظاً أن هذا البعد الغائب كان بطريقة ما مُستَبدلاً بالإدخال المنتظم للبعد المقارن. وعلى صعيد آخر، تتسم الأنثروبولوجيا باقتران الانتباه الموجَّه للمجاميع والهمّ الشديد التدقيق بالجزء، وبكل الأجزاء. ومن هنا تفضيل الدراسة المونوغرافية الكثيفة لمجاميع محدودة البعد، والاستبعاد المبالغ في الدقة لكل تطفل أو مُسَلَّمة، ولكل لجوء إلى الفكرة الجاهزة، واللفظ المريح، والموجز التقريبي، والشرح الشخصي. سوى أن تاريخ الأفكار الذي يصعب الاستغناء عنه - وهو بالبداهة حقل ممتاز لكل هذه الطرق - يوشك بقوة أن يحجب المشكلات مرجحاً نظرات المؤلف الخاصة. سنلجأ إذن بأكبر قدر ممكن للمونوغرافيا، سواء مثلاً الفصل حول خرافة نحل ماندفيل (Mandeville) في الكتاب المذكور، أو دراسة كل كلمة في مقطع آدم سميث حول القيمة - العمل. هذا اللجوء ليس ممكناً دوماً، أو كافياً، مما يوجب آنئذ الاكتفاء بالتسوية. لن نستطيع الاستغناء كلياً عن الملخصات، لكننا سنسهر على مراقبة صياغتها على نحو دقيق. يمكن للقارئ السريع ألا يلمح إلا جزءاً من هذه الاحتياطات. لكن قراءة أشد يقظة أو دراسة خاصة ستكشف عنها. هو ذا على كل حال ما يُفْهِمُ القارئ لماذا لا نستطيع تعبيد الطريق

---

(16) Louis Dumont, *Homo aequalis, I, Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, bibliothèque des sciences humaines ([Paris]: Gallimard, [1977]), pp. 36-38.

له إلا بقدر ما، ولماذا يتوجب علينا في أغلب الأحوال تلافي المختصرات السهلة التي يمكن له أن يتوقعها.

يبقى عليَّ أن أقدم بإيجاز الدراسات الأربع التي ستلي (الفصول 1 ـ 4). أما بالنسبة إلى الشكل، فبوسع القارئ من دون أيِّ شك أن يتمنى أفضل من ذلك. أمامه سلسلة من الدراسات المتقطعة، وتواريخ مختلفة، على كل واحدة منها في الأصل أن تكتفي بذاتها، الأمر الذي يؤدي إلى أقوال مكررة، وبخاصة في ما يخصّ التعريفات الأساسية. لقد عدّلنا واستكملنا العناوين لتحديد مواقعها في المجموع، لكننا حرصنا على ألا نُحَرِّفَ النصوص (إلا إن أشرنا إلى ذلك على وجه الاحتمال في الهامش). وذلك لعجزنا عن فعل غير ذلك، بل كذلك من حيث المبدأ. كل واحد من هذه النصوص في الواقع يكثف عملاً واسعاً؛ ومجموعها هو راسبُ، أو محضرُ البحث، وبنشره كما هو، يؤكد المؤلف مسؤوليته عنه. ولعل التكرارات ذاتها لا تخلو من فائدة: فالمفاهيم والتعريفات قليلة الشيوع تغتني إذ يُذكّرُ بها في كل مرة يتم فيها تطبيقها.

أما بالنسبة إلى الأساس، فلنضع الآن هذه الدراسات في مجموع البحث الذي يستمر. منذ افتتاح الورشة، عملتُ على امتحان المنهج على صُعُد عدة وحسب اتجاهات عدة. هناك أولاً الإطار الكليّ، أي النظرة المقارنة، والأنثروبولوجية للحداثة، ووضع الأيديولوجية الفردانية ضمن منظور مرتبي. ذلك كما قلنا موضوع الفصل السابع. ثم يفرض نفسه أول محور للبحث، محور الترتيب الزمني: كان يتوجب متابعة **تكوين** وتطور الأيديولوجية الحديثة في التاريخ. وعلى هذا الصعيد هناك ثلاث دراسات بتصرفنا، اثنتان منها منشورتان هنا. إنها تتناول مراحلَ تاريخية مختلفة لا تخلو من تداخل، وأكثر من ذلك مظاهرَ متميزة من الأيديولوجية. تدرس الأولى كنيسة القرون الأولى مع تعميم حول

الإصلاح، وتبين كيف يجد الفرد المسيحي نفسه تدريجياً، وهو الغريب على العالم في الأصل، متورطاً فيه أكثر فأكثر بصورة عميقة؛ إنه الفصل الأول. يُبيِّن الثاني تقدم النزعة الفردانية اعتباراً من القرن الثالث عشر، عبر تحرر مقولة: **السياسة**، وولادة مؤسسة: الدولة. إنه الفصل الثاني. (إنه كذلك أول هذه الدراسات من حيث التاريخ، ومن هنا طابعه العام ومظهره القديم نسبياً بالعلاقة مع ضروب التطور حديثة العهد). وأخيراً، يرسم عمل ثالث اعتباراً من القرن السابع عشر تحرر المقولة **الاقتصادية** التي تمثل بدورها بالنسبة إلى الدين والسياسة، وبالنسبة إلى الكنيسة والدولة تقدماً للنزعة الفردانية. احتلّ هذا العمل مساحة كتاب **تكوين وازدهار الأيديولوجية الاقتصادية**(*)، فلا يمكن له إذن أن يُنشر هنا. هذا بالإجمال، لا التكوين الكامل على وجه التأكيد، بل على الأقل ثلاثة جوانب كبرى في تكوين الأيديولوجية الحديثة.

محور ثان تمّ اختياره منذ البداية: المقارنة بين الثقافات القومية في أوروبا. الواقع، أنَّ الأيديولوجية الحديثة تتخذ أشكالاً مختلفة اختلافاً بيِّناً في مختلف اللغات أو الأمم، وبصورة أشد دقة في الثقافات الفرعية التي تتطابق نسبياً مع هذه اللغات وهذه الأمم. وبتناول كل واحدة من هذه الأيديولوجيات القومية نسبياً بوصفها قراءة مختلفة للأيديولوجية الحديثة، فلا بد أن يكون من الممكن، وذلك للمرة الأولى، اقتراح بداية مقارنة منتظمة، وبالتالي، تفاهم متبادل حقيقي إذن بين هذه القراءات - أي الفرنسية والألمانية والإنجليزية - التي بقيت الواحدة منها حتى الآن كمْداءَ نسبياً بالنسبة إلى الأخرى. وفي التطبيق تناول العمل بصورة أساسية القراءة الألمانية المقارنة - بصورة صريحة نسبياً - مع الفرنسية. سنجد هنا فقط مقالة حول «الشعب (Volk) والأمة

(*) المصدر نفسه (المترجم).

لدى هردر وفخته» (الفصل الثالث). مقالة موجزة، لكن موضوعها مركزي بصورة مطلقة بالنسبة إلى الفلسفة الاجتماعية للمثالية الألمانية، فضلاً عن أنَّ المقصود فيها مرحلة هامة في تكوّن الفكرة الحديثة عن الأمة. الواقع، إن البحث في مجموعه على قدر من التقدم، وآمل أن أقدم عما قريب نتائج أخرى له، لكنني لم أستطع أن أحول بيني وبين تقديم نظرات عامة غير معروفة حول الهتلرية (الفصل الرابع).

يبقى محور ثالث للبحث، أو بالأحرى منظور ثالث هو بمعيار كبير نتيجة المنظورين السابقين. ما الذي يحدث للأيديولوجية الحديثة ما إن توضع موضع التطبيق؟ هل تسمح النظرة المقارنة للأيديولوجية بإلقاء الضوء على المشكلات التي يطرحها التاريخ السياسي للقرنين الأخيرين، وبصورة خاصة الشمولية✤ بوصفها مرض المجتمع الحديث؟ إن الفصل الرابع إسهام في دراسة القومية الاشتراكية. إنها تقع، من جهة، على الصعيد العام أو صعيد الترابط الثقافي للعالم المعاصر، ومن جهة أخرى، على صعيد الأيديولوجية الألمانية التي استغلت أزمتها التاريخية. ندرس فيه مكانة العنصرية المعادية للسامية في مجموع التصورات التي قدمها هتلر نفسه بوصفها تصوراته في كتابه **كفاحي**.

حول هذه النقطة الحساسة خصوصاً والخاصة بالشمولية أودُّ أن أضيف مناقشة وجيزة. في مقالة طويلة خُصِّصَت في معظمها لنظرة رفيقة ونفاذة لكتاب **الإنسان المتساوي، 1**، لمس السيد فانسان ديكومب (Vincent Descombes) العلاقة بين سوسيولوجيا دوركهايم وموس وبين الشمولية[17]. لقد تساءل أية رابطة توجد

(17) ظهرت هذه الدراسة في مجلة: *Critique*, no. 366 (novembre 1977), pp. 998-1027, =

بين فيضية (holisme) دوركهايم وأتباعه وبين الشمولية. ألم ينسب الكمال إذ تمنى لمجتمعاتنا «ساعات من الغليان المبدع» في عام 1912 على غير انتباه منه إلى النازية القادمة، وألم يعترف موس بحَرَجِهِ أمام الحدث[18]؟ هناك أكثر من ذلك: يبدو السيد ديكومب وهو يوحي في النهاية بأنني أكرر بدوري «المغامرة المزعجة» لدوركهايم، «كارثة المدرسة الدوركهايمية» أمام الشمولية. لكن المسافة كبيرة بين تعريف الشمولية باعتبارها متناقضة كما أعطيه والذي يذكره الناقد[19] والنظرة المشتركة لمجرد عودة إلى وحدة الشعور البدائي أو القروسطي يستعيده موس لحسابه. يبدو إذن أن هناك سوء فهم. ولقد حدث أنني حول هذه النقطة الدقيقة والأساسية كنت قد سجلت تجاوزَ الصيغ الدوركهايمية. ففي بداية **الإنسان المرتبي** (*Homo hierarchicus*)، حين كنت أميِّز معنيي كلمة فرد (الإنسان الخاص التجريبي والإنسان بوصفه حامل قيم)[20] بيَّنتُ في ملاحظة على الهامش (3a) وعلى هدي مقطعٍ لموس نفسه ضرورة التمييز، لكن ما إن يتم هذا التمييز حتى يبدو الخلط الذي يأخذه ديكومب على الدوركهايميين مستحيلاً. وهذا ما لم يحترس منه الناقد. حقاً إن دوركهايم كان قد رأى النزعة الفردانية بوصفها قيمة اجتماعية[21]، لكنه لم يبنها بطريقة ثابتة في مفرداته، ولم يشدّد بما فيه الكفاية على المسافة التي تحفرها هذه القيمة بين المحدثين والآخرين[22].

= تحت عنوان مفاجئ بقدر ما: «على الفرنسي أن يموت في نظرها» (Pour elle un Français doit mourir).

(18) المصدر نفسه، ص 1023-1026.

(19) المصدر نفسه، ص 1026.

(20) انظر في نهاية الكتاب الثبت التعريفي، الفرد.

(21) انظر: Steven Lukes, *Emile Durkheim: His Life and Work: A Historical and Critical Study* (Harmondsworth: Penguin Books, [1973]), pp. 388 sq.

(22) إنها هي المسافة نفسها التي رأيناها تتأكد بوضوح حين مرورنا من موس إلى بولاني.

إنه استطاع على هذا النحو فقط عَرَضاً، في مقطع من كتاب **الأشكال البدائية** (*Les Formes élémentaires*) الذي يبرزه ديكومب أن يتخيل من أجل المحدثين «غلياناً» جماعياً على طريقة القبائل الأسترالية.

لن يكون الأمر نفسه ما إن يتم التمييز بين معنيي «الفرد»، وما إن يُطرح على هذا الأساس التعارض بين النزعة الفردانية والفيضية[23] (holisme): فجأة، كل عودة مزعومة إلى الفيضية على صعيد الأمة الحديثة تظهر بوصفها مشروع كذب وقمع، وتتكشف النازية بوصفها مسخرة. الفردانية هي القيمة الأساسية للمجتمعات الحديثة. ولا يفلت هتلر منها أكثر من غيره، والمقالة التي تعنيه هنا تحاول على وجه الدقة أن تبيِّنَ أن فردانية عميقة تنطوي على عقلنتها العنصرية لمعاداة السامية.

الواقع أن الشمولية تعبِّرُ بطريقة درامية عن شيء ما نلقاه دوماً من جديد في العالم المعاصر، وهو أن الفردانية كلية القدرة من جهة، ومسكونة باستمرار، وبصورة نهائية، بضدِّها من جهة أخرى.

تلك صيغة شديدة الغموض، ومن العسير علينا أن نكون أكثر دقة على الصعيد العام. ومع ذلك، فهذا التعايش في الطور الحالي من البحث في أيديولوجية عصرنا للفردانية ولنقيضها يفرض نفسه بقوة أكبر من أي وقت مضى. بهذا المعنى، إذا كان الوضع الفرداني للأفكار والقيم **مميِّزاً** للحداثة، فإنه ليس متماداً ✤ لها.

من أين تأتي في الأيديولوجية وبصورة أوسع في المجتمع

---

(23) الفقرة 3 من: Dumont, *Homo hierarchicus: Le Système des castes et ses implications.*

المعاصريْن العناصر أو المظاهر أو العوامل غير الفردانية؟ إنها تتعلق، في المقام الأول، باستمرارية أو «بقاء» عناصر سابقة على الحداثة وعامة نسبياً كالأسرة، لكنها تتعلق أيضاً باستثارةِ تطبيقِ القيم الفردانية ذاته جدليةً معقدةً كانت نتيجتها، في مجالات مختلفة وبالنسبة إلى البعض منذ نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، تركيبات تختلط فيها بصورة دقيقة مع مضاداتها[24].

القضية بسيطة نسبياً، وواضحة بفضل كارل بولاني في المجال الاقتصادي الاجتماعي حيث أرغم تطبيق المبدأ الفرداني، «الليبرالية»، على إدخال معايير حماية اجتماعية. وأدى في النهاية إلى ما يمكن أن نسميه «ما بعد الليبرالية» المعاصر.

عملية أكثر تعقيداً، شديدة الأهمية لكنها تكاد أن تُكتَشَف حتى الآن، تُصادَف في ميدان الثقافات وتنتج بالإجمال عن تفاعلها. تخضع الأفكار والقيم الفردانية للثقافة المهيمنة بقدر ما تنتشر عبر العالم، محلياً، لتعديلات أو تتيح ولادة أشكال جديدة. ولكن، وهنا النقطة غير المرئية، هذه الأشكال المُعَدَّلة أو الجديدة تستطيع أن تعبر بالمقابل الثقافة المهيمنة، وأن تشخص فيها بوصفها عناصر حديثة حكماً. إن تثاقف كل ثقافةٍ خاصةٍ مع الحداثة يمكن بذلك أن يخلف راسباً مستمراً في تراث الحداثة العامّ. وفوق ذلك، فإن العملية تراكمية أحياناً بمعنى أن هذا الراسب نفسه يمكن له بدوره أن يتحوّل في تثاقف لاحق.

لا نتخيلن، بسبب ذلك، أن الأيديولوجية الحديثة تذوب عبر

---

(24) لقد تناولتها عرضاً بمناسبة الأفكار الاقتصادية في نهاية مقدمتي لـ:
Polanyi, *La Grande transformation: Aux origines politiques et économiques de notre temps = The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time.*

هذه الضروب من التكيف أو تضعف. على العكس تماماً، فإن الواقعة البارزة والمقلقة هي أنَّ تراكب عناصر متنافرة، وامتصاصَ الفردانية عناصر أجنبية ومتعارضة نسبياً ينتج عنه تكاثفُ وازديادُ القوة الأيديولوجية للتصورات المطابقة. نحن هنا على أرض الشمولية، وهي تركيب غير إرادي، وغير واع، ومفرط التوتر من الفردانية والفيضية (holisme).

ولذلك، فإنني أدخلت بمناسبة الدراسة القصيرة عن هتلر هذا الاستطراد الذي هو أيضاً خاتمة. إن العالم الأيديولوجي المعاصر منسوج من تفاعل الثقافات الذي تم على الأقل منذ نهاية القرن الثامن عشر. وهو مصنوع من أفعال ومن ردود أفعال الفردانية وعكسها. وليس هنا مجال تفصيل هذه النظرة، ومن المبكر جداً القيام بذلك. إنها فقط النتيجة العامة للبحث المُتابع حتى الآن، أو كي نقول على نحو أفضل، المنظور الذي تفتتِحُه، وكسفح جديد يتوجب استقصاؤه. يُرافق ذلك انزلاقٌ في وجهة النظر بالنسبة إلى بداية هذا البحث، بل يُرافقه كذلك على صعيد المفردات شيءٌ من الحرج الذي هو فدية الطريق التي تم اجتيازها. لقد عملنا في البداية على عزل ما هو مُميِّزٌ للحداثة بالتعارض مع ما سبقها والذي يوجد معها في آن واحد، وعلى وصف تكوين هذا الشيء الذي أطلقنا عليه هنا الفردانية. خلال هذه المرحلة، تمّ النزوع بصورة واسعة إلى مماهاة* الفردانية بالحداثة. والواقعة الكثيفة التي تفرض نفسها الآن هي أنه يوجد في العالم المعاصر، حتى في جزئه «المتقدم» أو «المتطور» أو «الحديث» بامتياز، وحتى على صعيد أنساق الأفكار والقيم وحده على الصعيد الأيديولوجي، شيء آخر غير الذي سبق وعرّفناه بصورة متباينة بوصفه حديثاً. أكثر من ذلك، نكتشف أن عدداً من الأفكار ـ القيم التي ننظر إليها باعتبارها الأكثر حداثة بصورة شديدة الكثافة هي في الواقع نتيجة تاريخ تراكبت خلاله بصورة

حميمة الحداثة واللاحداثة أو بصورة أدق الأفكار ـ القيم الفردانية ومضاداتها[25].

يمكننا على هذا النحو الحديث عن «ما بعد الحداثة» بالنسبة إلى العالم المعاصر، لكن المهمة تتمثل، بالأحرى، في تحليل هذه الصور الهجينة نسبياً، ومتابعة التفاعلات في العيان من حيث ولدت ومصيرها التالي، وبإيجاز دراسة تاريخ الأيديولوجية للقرنين الأخيرين ضمن منظور عابر للثقافات.

---

(25) انظر: Louis Dumont, «Identités collectives et idéologie universaliste: Leur interaction de fait,» *Critique*, no. 456 (mai 1985), pp. 506-518.

القسم الأول

حول الأيديولوجية الحديثة



الفصل الأول

تكوين، 1

من الفرد ـ خارج ـ العالم إلى الفرد ـ في ـ العالم(*)

تتألف هذه الدراسة من جزأين. يتناول الجزء الرئيسي القرون الأولى من المسيحية. نلمح فيه المراحل الأولى من التطور. ويبين الملحق أو الخاتمة، على المدى الطويل، مآل هذا التطور لدى كالفن(**).

(*) ظهر في مجلة: *Le Débat*, no. 15 (septembre - octobre 1981), تحت عنوان: «La Genèse chrétienne de l'individualisme moderne, une vue modifiée de nos origines» («التكوين المسيحي للفردانية الحديثة، نظرة معدلة عن أصولنا»). بالإنجليزية: Louis Dumont, «A Modified View of Our Origins: The Christian Beginings of Modern Individualism,» *Religion*, no. 12 (1982), pp. 1-27. راجع النقاش في المصدر المذكور، ص 83-91.

(**) الجزء الأول هو النسخة الفرنسية من الـ Deneke Lecture التي ألقيت في Lady Margaret Hall في أكسفورد في شهر أيار (مايو) 1980. راجع قبل ذلك: *Annuaire de l'école pratique des hautes études*, 6e section (1973, 1974).

لقد استثار الفرضية العامة ندوة *Daedalus* حول الألف الأول قبل المسيح، وإني مدين بالكثير للمشاركين فيها، ولاسيما أرنالدو موميليانو (Arnaldo Momigliano) وسالي همفري (Sally Humphreys) وبيتر براون (Peter Brown) لنقدهم ومقترحاتهم. =

البدايات المسيحية للفردانية

ظهرت الفردانية الحديثة في عشرات السنين الأخيرة بالتدريج لبعضٍ منا بوصفها ظاهرة استثنائية في تاريخ الحضارات. ولكن، إذا كانت فكرة الفرد خاصيّة بقدر ما هي أصولية، فإن علينا، بالقدر نفسه، أن نكون متفقين حول أصولها. لقد كانت على الدوام في نظر بعض المؤلفين، وخاصة في البلاد التي تبدو فيها النزعة الاسمية* قوية، حاضرة في كل مكان. وظهرت في نظر البعض الآخر مع عصر النهضة، أو مع صعود البورجوازية. وفي أغلب الأحيان ولا شك، ووفقاً للتقليد، نرى جذور هذه الفكرة في تراثنا الكلاسيكي واليهودي المسيحي، بنسب مختلفة. إن اكتشاف «الخطاب المتماسك» في اليونان في نظر بعض المختصين بالآداب الكلاسيكية هو فعل بشر كانوا يرون أنفسهم بوصفهم أفراداً: فلا بدّ أنّ ضباب الفكر الغامض قد تلاشى تحت شمس أثينا، وألقت الأسطورة بسلاحها إلى العقل، وطبع الحدث بداية التاريخ بالمعنى الحقيقي للكلمة. من المؤكد أن ثمة ما هو صحيح في هذا القول، لكنه شديد الضيق، وهو من الضيق بحيث إنه يتخذ مظهراً ريفياً في عالم اليوم. ولا شك في أنه يتطلب على أقل تقدير أن يُعَدَّل. وللبدء في ذلك يمكن أن يميل عالم الاجتماع في هذا المجال إلى تفضيل الدين بدلاً من الفلسفة، لأنّ الدين يؤثر في المجتمع برمته، وهو على علاقة وثيقة مع الفعل. هكذا فعل ماكس فيبر.

لندع جانباً في ما يخصنا كل اعتبار للسبب وللنتيجة،

= من أجل أول تقديم للفرضية التي أسهم النقد الموجه لها في تعديلها وتوسيعها، انظر:
Daedalus (printemps 1975),

أما الملحق حول كالفن فقد اقترح في حلقة دراسية حول «مقولة الشخص»:
«La Catégorie de personne» (Oxford, Wolfson College, mai 1980).

ولندرس فقط مجموعات الأفكار والقيم، والشبكات الأيديولوجية كي نحاول بلوغ العلاقات الأصولية التي تنطوي عليها. وها هي أطروحتي بمفردات تقريبية: شيء من الفردانية الحديثة حاضر لدى أوائل المسيحيين وفي العالم المحيط بهم، لكنها ليست الفردانية المألوفة لنا تماماً. الواقع أن الشكل القديم والجديد مفصولان بتحوّل هو من الجذرية والتعقيد بحيث إنه توجب ما لا يقلُّ عن سبعة عشر قرناً من التاريخ المسيحي لإكماله، بل ربما لا يزال يستمر في الاكتمال في أيامنا هذه. كان الدين الخميرة الأساسية أولاً في تعميم الصيغة، ثم في تطورها. إن أصل الفردانية الحديثة، ضمن حدودنا التاريخية، مزدوج إن جاز القول: أصلٌ أو بلوغ نوع ما، وتحولٌ بطيء إلى نوع آخر. يتوجب عليّ ضمن حدود هذه المقالة أن أكتفي بتمييز الأصل وطبع عدد من مراحل التحول الأولى. ونود طلب العذر للتجريد المكثف لما يلي.

لكي نرى ثقافتنا في وحدتها وخصوصيتها، يجب علينا أن ننظر فيها أثناء مضاهاتنا إياها بالثقافات الأخرى. على هذا النحو فقط إنما نستطيع وعيَ ما هو بديهيٌّ بصورة أخرى: الأساس المألوف والضمني لخطابنا العادي. هكذا، عندما نتكلم عن «فرد» نشير إلى شيئين في آن واحد: إلى موضوع خارج عنا، وإلى قيمة. ترغمنا المقارنة على أن نميِّز تحليلياً هذين المظهرين: من جهة، الفاعل **التجريبي** المتكلم والمُفَكر والمريد، أي العيِّنة الفردية من النوع البشري، كما نلقاها في كل المجتمعات البشرية، ومن جهة أخرى، الكائن **الأخلاقي** المستقل، القائم بذاته، ومن ثم غير الاجتماعي جوهرياً، والذي يحمل قيمنا العليا، ويوجد في المقام الأول في أيديولوجيتنا الحديثة عن الإنسان والمجتمع. ومن وجهة النظر هذه هناك نوعان من المجتمعات. فحيث الفرد هو القيمة العليا أتحدث عن **الفردانية**؛ وفي الحالة المقابلة، حيث توجد القيمة في المجتمع بوصفها كلاً أتحدث عن **الفيضية**.

وبصورة إجمالية، تقوم مشكلة أصول الفردانية في معرفة كيف أمكن، اعتباراً من نمطٍ عام من المجتمعات الفيضية، أن يتطور نمط جديد يناقض بصورة أساسية المفهوم المشترك. كيف كان لهذا الانتقال أن يكون ممكناً، وكيف يسعنا أن نتصور انتقالاً بين هذين العالمين المتناقضين، بين هاتين الأيديولوجيتين المتنافرتين؟

توحي المقارنة مع الهند بفرضية. فمنذ أكثر من ألفي عام يتسم المجتمع الهندي بسمتين متكاملتين: يفرض المجتمع على كل واحد ارتباطاً متبادلاً وثيقاً يحل محلَّ علاقات قسرية مع الفرد كما نعرفه، ولكن مؤسسة الزهد في العالم فضلاً عن ذلك تسمح بالاستقلال الكامل لكلٍّ من يختار هذا الدرب[1]. هذا الرجل، الزاهد، هو، عرضاً، مسؤول عن كل البدع الدينية التي عرفتها الهند. وفوق ذلك، نرى بوضوح في النصوص القديمة أصل المؤسسة، ونفهمها بسهولة: فالإنسان الذي يبحث عن الحقيقة العليا يهجر الحياة الاجتماعية وواجباتها لكي يكرس نفسه لتقدمه ولمصيره الخاص. وحين ينظر وراءه إلى العالم الاجتماعي يراه من مسافة كشيء لا واقع له، ويختلط اكتشاف الذات في نظره لا مع الخلاص بالمعنى المسيحي، بل مع التحرر من قيود الحياة على النحو الذي تعاش بموجبه في هذا العالم.

يكفي الزاهد نفسه بنفسه، ولا ينشغل إلا بنفسه. يشبه فكره فكر الفرد الحديث، مع اختلاف جوهري مع ذلك: نحن نعيش في العالم الاجتماعي، وهو يعيش خارجه. لذلك أطلقت على الزاهد الهندي «فرداً خارج العالم». ونحن، بالمقارنة، «أفراد داخل العالم»، أفراد

(1) انظر: Louis Dumont: «Le Renoncement dans les religions de l'Inde,» (1959), dans: *Homo hierarchicus: Le Système des castes et ses implications*, coll. «Tel»; 39, réédition augmentée ([Paris]: Gallimard, 1979), app. B.

دنيويون، في حين أنه فرد خارج الدنيا. سأستخدم بكثافة مفهوم «فرد خارج العالم»، وأودّ أن أسترعي الانتباه إلى هذا المخلوق الغريب وإلى علاقته المُميزة مع المجتمع. يستطيع الزاهد أن يعيش كناسك متوحد أو يستطيع أن ينضم إلى جماعة زملاء من الزاهدين تحت إشراف المعلم الزاهد، ممثلاً لـ«نظام تحرير» خاص. والتشابه مع المتوحدين الغربيين أو بين المعابد البوذية والمسيحية يمكن أن يتعمق كثيراً. فعلى سبيل المثال ابتكر هذان النوعان من التجمعات وبصورة مستقلة ما نسميه تصويت الأكثرية.

ما هو جوهري بالنسبة إلينا هو الهوة التي تفصل الزاهد عن العالم الاجتماعي والإنسان في العالم. أولاً، إن طريق التحرر مفتوحة فقط لكل من يترك العالم. **والابتعاد** إزاء العالم الاجتماعي هو شرط التطور الروحي الفردي. إن **مضارعة** الحياة في العالم تنتج مباشرة من الزهد في العالم. وحدهم الغربيون استطاعوا أن يقترفوا خطأ افتراض أن بعض طوائف الزاهدين قد حاولت تغيير النظام الاجتماعي. فالتفاعل مع العالم الاجتماعي كان يتّخذ أشكالاً أخرى. وفي المقام الأول، يعتمد الزاهد على هذا العالم من أجل بقائه، وفي العادة، فهو يُعَلِّمُ الإنسان في العالم. تاريخياً، انطلقت جدليةٌ هندية بصورة خصوصية، وعلينا أن نهملها هنا. لنحتفظ في ذاكرتنا فقط بالوضع الأصلي كما لا زلنا نلقاه في البوذية. وسيرى العلماني نفسه هذا إن لم ينضم إلى المجمع، يتعلم فقط أخلاقاً نسبية: أن يكون كريماً تجاه الرهبان، وأن يتلافى الأفعال المخزية.

وما هو ثمين بالنسبة إلينا في كل ذلك هو أن التطور الهندي يُفهم بسهولة، ويبدو في الحقيقة «طبيعياً». فانطلاقاً منه يسعنا أن نصوغ الفرضية التالية: إذا توجب على الفردانية أن تظهر في مجتمع من نمط تقليدي، فيضي، فسيكون ظهورها في تعارض مع المجتمع وكضرب من إضافة بالنسبة إليه، أي في شكل الفرد ـ خارج ـ العالم.

هل من الممكن أن نفكر أن الفردانية بدأت على هذا النحو في الغرب؟ هذا على وجه الدقة ما سأحاول أن أبيِّنه؛ أياً كانت الاختلافات في مضمون التصورات، فإن النمط السوسيولوجي نفسه الذي التقيناه في الهند ـ الفرد ـ خارج ـ العالم ـ هو بلا جدال حاضر في المسيحية ومن حولها في بداية عصرنا.

ليس هناك شك حول المفهوم الأصولي عن الإنسان المولود من تعليم المسيح: كما قال ترولتش (Troeltsch)، الإنسان هو **فرد في ـ علاقة ـ مع ـ الله**، وهو ما يعني، لاستخدامنا، فرداً خارج ـ العالم بصورة جوهرية. وقبل تفصيل هذه النقطة، أودُّ أن أحاول إثباتاً أشد عمومية. من الممكن الدفع بأن العالم الإغريقي كان، في ما يخص الناس المتعلمين، من الاقتناع بهذا المفهوم ذاته بحيث ما كان بوسع المسيحية أن تنجح على المدى الطويل في هذه البيئة لو أنها قدمت فردانية من نمط مختلف. هي ذي أطروحة قوية تبدو للوهلة الأولى أنها تناقض مفاهيم مستقرة. والواقع أنها لا تقوم إلا بتعديلها، وتسمح بتجميع أفضل من النظرة السائدة لعدد من المعطيات المبعثرة. من المقبول عموماً أن الانتقال في الفكر الفلسفي من أفلاطون وأرسطو إلى المدارس الجديدة في المرحلة الهلنستية * يبيِّن انقطاعاً (a Great Gap)[2] يتمثل في ـ الانبعاث المفاجئ للفردانية. وفي حين أن **المَعْمَرَ** * كان يعتبر بوصفه كافياً بذاته لدى أفلاطون وأرسطو، فإن الفرد الآن هو الذي يفترض به أن يكفي نفسه بنفسه[3]. هذا الفرد هو إما مفترض كواقعة، أو أنه مطروح بوصفه مثلاً أعلى من قبل الأبيقوريين والكلبيين والرواقيين جميعاً. وللمضي مباشرة نحو قضيتنا، من الواضح أن الخطوة الأولى في الفكر الهلنستي كانت أن يترك الإنسان العالم

(2) George H. Sabine, *A History of Political Theory*, 3rd ed. (London: George Harrap, 1963), p. 143.

(3) المصدر نفسه، ص 125.

الاجتماعي وراءه. بوسعنا الاستشهاد مطولاً على سبيل المثال بالكتاب الكلاسيكي **تاريخ الفكر السياسي** لسابين الذي سبق لي ونسخت منه بعض الصيغ، والذي يصنف في الواقع المدارس الثلاث بوصفها تنويعات مختلفة من «الزهد»[4]. تُعَلّمُ هذه المدارس الحكمة، ولكي يصير المرء حكيماً يجب عليه أولاً الزهد في العالم. سمة حرجة تشيع عبر كل المرحلة في أشكال مختلفة؛ إنها انفصال جذري بين الحكمة والعالم، بين الحكيم والبشر غير المستنيرين الذين يبقون مرتعاً للحياة الدنيوية. يعارض ديوجين الحكيم بالمجانين؛ ويؤكد كريسيب (Chrysippe) أن روح الحكيم تبقى وقتاً أطول بعد الموت من روح الموتى العاديين. وكما أن الحقيقة في الهند لا يمكن بلوغها إلا بالزهد، كذلك حسب زينون، يعرف الحكيم وحده ما هو صالح. أما الأفعال الدنيوية، حتى من قبل الحكيم، فلا يمكن لها أن تكون صالحة، بل مفضلة على أفعال أخرى: إن التكيف مع العالم يُنال بواسطة **مضارعة** القيم، الضرب نفسه من المضارعة الذي أشرت إليه في الهند.

إن التكيف مع العالم يميز الرواقية منذ البداية، ويميز أكثر فأكثر الرواقية الوسطى والمتأخرة. لقد أسهم على وجه اليقين، حسب نظر المفسرين اللاحقين، في تشويش الاستقرار خارج - الدنيوي للمذهب. كان رواقيو روما يمارسون أعباء ثقيلة في العالم، وكان يُنظَرُ إلى سينكا ♣ بوصفه جاراً قريباً من قبل مؤلفي القرون الوسطى، بل من قبل روسو الذي استعار منه الكثير. ومع ذلك، فليس من الصعب الكشف عن استمرارية طلاق أصلي: يبقى الفرد الذي يكفي نفسه بنفسه هو المبدأ، حتى حين يعمل في العالم. وعلى الرواقي أن يبقى متجرداً، عليه أن يبقى لامبالياً،

---

(4) المصدر نفسه، ص 137.

حتى بالنسبة إلى الألم الذي يحاول تسكينه. وهكذا يقول إبقتاتوس (Epictète): «يستطيع أن يتأوّه [مع من يتألم] شريطة ألا تصدر آهته عن القلب»[5].

تبيِّنُ هذه السمة الغريبة جداً بالنسبة إلينا أنّه، في حين أن الرواقي قد عاد إلى العالم بطريقة غريبة على الزاهد الهندي، لم يكن ذلك بالنسبة إليه إلا تكيفاً ثانوياً: فهو في الأساس يُعرِّفُ نفسه على الدوام بوصفه غريباً على العالم.

كيف نفهم تكوين هذه الفردانية الفلسفية؟ إن الفردانية هي من البداهة بالنسبة إلينا بحيث إنها تُؤخذُ في الحالة الراهنة دون تكلف زائد بوصفها نتيجة انهيار **المَعْمَر** الإغريقي وتوحيد العالم ـ الإغريق والأجانب أو البرابرة مختلطين ـ تحت سلطة الإسكندر. لا شك في أن ذلك حدث تاريخي لا سابق له يمكنُ أن يفسر العديد من الملامح، لكنه لا يفسِّر، في نظري على الأقل، انبثاق، وإبداع الفرد **من عدم** (*ex nihilo*) بوصفه قيمة. يجب النظر قبل كل شيء من ناحية الفلسفة ذاتها. فلم يتلق المعلمون الهلنستيون عند الحاجة ولاستخدامهم عناصر أخذت من الفلاسفة السابقين على سقراط فحسب، ولم يكونوا ورثة السفسطائيين وتيارات فكرية أخرى تبدو لنا مغمورة في الحقبة الكلاسيكية فحسب، لكن لا بد وأن النشاط

---

(5) مذكور في: Edwyn Bevan, *Stoïciens et sceptiques*, collection d'études anciennes, traduction de Laure Baudelot (Paris: Société d'édition Les Belles Lettres, 1927), p. 63.

رأى هذا المؤلف التماثل مع الزهد الهندي. فهو يستشهد مطولاً بالبهاجافاد جيتا[*] (Bhagavad Gita) ليبين التناظر مع المبادئ الرواقية حول التجرد (انظر المصدر المذكور، ص 75ـ79). والواقع أن الجيتا تتضمن أصلاً تكييف الزهد في العالم. انظر: «Le Renoncement dans les religions de l'Inde,» dans: Dumont, *Homo hierarchicus: Le Système des castes et ses implications*, section 4.

(*) بهاجافاد جيتا هي قصيدة كبيرة فلسفية ودينية هندية يعني عنوانها بالسنسكريتية: «أغنية الإنسان السعيد»، وتتألف من سبعمائة بيت، ومقسمة إلى ثمانية عشر فصلاً. وهي تعتبر واحدة من النصوص البوذية الشرعية الثلاثة (المترجم).

الفلسفي، أي الممارسة التي عززتها أجيال من مفكري التحقيق العقلاني، قد غذى بنفسه الفردانية، لأن العقل إن كان عمومياً من حيث المبدأ فهو يعمل في الممارسة عبر أشخاص معينين يمارسونه، ويحتلُّ المقام الأول بالنسبة إلى كل الأشياء، على الأقل بصورة ضمنية. لقد عرف أفلاطون وأرسطو بعد سقراط أن يعترفوا بأن الإنسان كائن اجتماعي بصورة جوهرية. وما فعله خلفاؤهم الهلنستيون هو في الأساس طرحهم كمثل أعلى سامٍ مثالَ الحكيم المتجرد عن الحياة الاجتماعية. إذا كان ذلك هوّ تناسل الأفكار، فإنَّ التغيير السياسي الواسع، وولادة إمبراطورية عمومية مستثيرة علاقات مكثفة على مدى اتساعها، قد شجع الحركة من دون أي شك. لنسجل أنه في هذا الوسط، لا يمكن للتأثير المباشر أو غير المباشر للنمط الهندي في الزهد أن يُستبعَدَ **مسبقاً**، حتى ولو كانت المعطيات غير كافية.

لو توجب البرهنة على واقعة أن العقلية خارج الدنيوية كانت تسود بين الناس المتعلمين بصورة عامة، في زمن المسيح، لوجدناها في شخص يهودي، هو فيلون الإسكندري. لقد بيَّن فيلون للدُعاة المسيحيين في المستقبل كيف تُكيَّف الرسالة الدينية مع جمهور وثنيٍّ متعلم. إنه يعبر بحرارة عن إيثاره الحماسي لحياة التأمل للمعتزل التي يتحرق للعودة إليها، والتي لم يقطعها إلا ليخدم جماعته على الصعيد السياسي - وهو ما حققه من ثم بامتياز. بيَّن غودنوف (Goodenough) على وجه التدقيق كيف أن هذه المرتبية في طريقتي الحياة وتدرجية الإيمان اليهودي والفلسفة الوثنية تنعكس في الحكم السياسي المزدوج لفيلون، العلنيّ والدفاعي تارة، والسرّيّ والعبري تارة[6].

(6) Erwin Ramsdell Goodenough, *An Introduction to Philo Judaeus* (New Haven, CT: Yale University Press; London: H. Milford; Oxford University Press, 1940).

وإذ أعود الآن إلى المسيحية، عليَّ أن أقول أولاً إن دليلي الرئيسي سيكون المؤرخ وعالم الاجتماع المختص بالكنيسة إرنست ترولتش. ففي كتابه الكبير *Les Doctrines sociales des Eglises et groupes chrétiens* (**المذاهب الاجتماعية للكنائس والفِرَق المسيحية**) المنشور في عام 1911 والذي يمكن اعتباره عملاً رائعاً، كان ترولتش قد أعطى نظرة موحدة نسبياً، بمفرداته الخاصة به، لـ«كل امتداد تاريخ الكنيسة المسيحية»[7]. إذا كان يمكن لعرض ترولتش حول بعض النقاط أن يتطلب الاستكمال أو التعديل، فسيقوم جهدي بصورة أساسية بفضل المنظور المقارن الذي أتيت على إجماله على محاولة بلوغ نظرة أكثر توحيداً وأكثر بساطة للمجموع، حتى وإن كنا في الوقت الحاضر لا نهتم إلا بجزء من هذا المجموع[8].

المادة مألوفة، وسأعزل بصورة إجمالية بعض السمات

(7) Ernst Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, 4 vols. (Tübingen: Mohr, 1912-1925; Aalen: Scientia Verlag, 1965), vol. I: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*.

والترجمة الإنجليزية: Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, 2 vols., Translated by Olive Wyon; with an Introduction by H. Richard Niebuhr, Harper Torchbooks; TB71 (New York: Harper Torchbooks, [1960]), p. VIII.

(احتفظت الترجمة الإنجليزية وهي أكثر سهولة، بترقيم هوامش ترولتش في الطبعة الأصلية؛ لكنها ليست أكيدة على الدوام). والمراجع هنا إلى الصفحات المعطاة في النص تعيد إلى هذا الكتاب إلا إذا أشرنا إلى غير ذلك.

(8) المسافة قصيرة بين المعنى العام لكتاب ترولتش والصياغة الحالية. وهكذا فإنَّ عالم اجتماع متبصراً هو بنيامين نلسون قد سجل أنه ليس اهتمام ترولتش فحسب، بل كذلك اهتمام المفكرين الألمان الرئيسيين في القرن التاسع عشر والقرن العشرين انطلاقاً من هيغل قد تركّز على «إضفاء طابع المؤسسة الرسمية على المسيحية البدائية»، قد عبر عن المشكلة بطريقتين منها هذه الطريقة: «كيف استطاعت طائفة مفرطة في دنيويتها أن تولّدَ الكنيسة الرومانية؟». انظر: Benjamin Nelson, «Max Weber, Ernst Troeltsch, and Georg Jellinek as Comparative Historical Sociologists,» *Sociological Analysis*, vol. 36, no. 3 (1975), pp. 229-240; see n. p. 232.

النقدية. ينتج عن تعليم المسيح ثم عن بولس أن المسيحي هو «فرد ـ في ـ علاقة ـ مع ـ الله». يقول ترولتش إن هناك «فردانية مطلقة وعمومية مطلقة» في علاقة مع الله. والروح الفردية تتلقى قيمة أبدية من علاقتها البنوية مع الله، وفي هذه العلاقة تتأسس أيضاً الأخوة البشرية: يلتقي المسيحيون في المسيح الذي هم أعضاؤه. يقع هذا التأكيد الخارق على صعيد يتجاوز عالم البشر والمؤسسات الاجتماعية، وإن كانت هذه الأخيرة تصدر هي أيضاً عن الله. إن القيمة اللامتناهية للفرد هي في الوقت نفسه انحطاطُ وانخفاضُ قيمة العالم على النحو الذي هو عليه: ثنائية طُرِحت، وتوتر قائم مُقَوِّمٌ للمسيحية، وسيعبر كلَّ التاريخ.

لنتوقف عند هذه النقطة. هذا التوتر بين الحقيقة والواقع صار بالنسبة إلى الإنسان الحديث شديد الصعوبة على القبول، وعلى التقويم بصورة إيجابية. نتحدث أحياناً عن «تغيير العالم»، ومن الواضح حسب أولى كتاباته أن هيغل الشاب كان يفضل لو رأى المسيح يعلن الحرب على العالم على ما هو عليه. ومع ذلك، نرى بصورة استرجاعية أنه لو كان المسيح بوصفه إنساناً قد تصرف على هذا النحو لكانت النتيجة هزيلة بالعلاقة مع التبعات التي قادت إليها تعاليمه عبر العصور. لقد كفَّرَ هيغل في سن نضجه عن نفاد صبر شبابه من خلال اعترافه كليّاً بخصوبة الذاتانية✚ المسيحية، أي النزوع الطبيعي نحو المسيحية[9]. وفي الواقع، إذا

---

(9) انظر: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Hegels theologische Jugendschriften*, Herausgegeben von Herman Nohl (Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr, 1907), pp. 221-230, 327sq.

والترجمة الفرنسية: *L'Esprit du christianisme et son destin* (Paris: Vrin, 1971).

كان هيغل الشاب مدفوعاً بحماسه الثوري وافتتانه بالمعمر المثالي (المصدر المذكور، ص 163 ـ 164، 297 ـ 302، 335). ومن أجل نظرات النضج، انظر: Michael Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat* (Berlin: W. de Gruyter, 1970), pp. 10-11.

نظرنا إليها نظرة مقارنة، تبدو فكرة «تغيير العالم» من العبث بحيث نتوصل إلى فهم أنها لم تتمكن من الظهور إلا في حضارة حافظت خلال زمن طويل وبعناد على تمييز مطلق بين الحياة الموعودة للإنسان والحياة التي هي في الواقع حياته. هذا الجنون الحديث يتجذر في ما كان قد سُمِّيَ عبثية الصليب. أذكر ألكسندر كويريه (Alexandre Koyré) وهو يقابل، خلال محادثة له، جنون المسيح بالحس السليم لبوذا. على أن بينهما شيئاً مشتركاً: الاهتمام الحصري بالفرد الموحد مع أو بالأحرى المؤسس على تخفيض قيمة العالم[10]. على هذا النحو فإن الدينيْن هما حقاً دينان عموميان ومن ثم فهما تبشيريان، وأنهما امتدا في المكان وفي الزمان وحملا المواساة لبشر لا يحصون. هكذا ـ إذا كان بالوسع أن أسمح لنفسي بالذهاب حتى ذلك ـ فإن الدينيْن صحيحان في كل حال بمعنى أن على القيم أن تُصانَ في منأى عن الحدث إنْ شئنا أن تكون الحياة البشرية محتملة، وخصوصاً بالنسبة إلى ذهنية خَلاصيَّة.

إن ما لم يبلغه أيّ دين هندي بصورة كاملة، وما أعطي منذ البداية في المسيحية، هو أخوة الحب في المسيح وبواسطته، ومساواة الجميع التي تنتج عنها، مساواة، كما يلح ترولتش، «توجد بصورة محضة في الحضرة الإلهية». وبعبارات سوسيولوجية، تحرر الفرد بواسطة متعال شخصي، واتحاد الفرد ـ خارج ـ العالم في طائفة تمشي على الأرض، لكن قلبها في السماء. تلك هي ربما صيغة للمسيحية مقبولة.

---

(10) إن حقيقة أن التخفيض نسبي هنا وجذري هناك قضية أخرى. من الواضح أن التوازي المحدود الذي أقامه إدوار كونز بين «Buddhisme (Mahayana) and Gnosis» يعتمد على الحضور المضمر لجزأيْ الفرد ـ خارج ـ العالم. انظر بشكل خاص الخاتمة والهامش الأخير في كتاب: Ugo Bainchi, *Le Origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina, 13-18 aprile 1966 = The Origins of Gnosticism*, Studies in the History of Religion (Leiden: E. J. Brill, 1967), pp. 665 sq.

يشير ترولتش إلى التركيب الغريب من الجذرية والمحافظة الذي ينتج عن ذلك. من الأفضل النظر إلى الشيء من وجهة نظر تدرجية. نلتقي سلسلة كاملة من التعارضات المتشابهة بين هذا العالم والعالم الآخر، بين الجسم والنفس، بين الدولة والكنيسة، بين العهد القديم والجديد التي يسميها كاسباري «الأزواج البولسية»(*). إنني أحيل على التحليل الذي يقوم به في كتابه الأخير والممتاز حول تأويل أوريجين(11). من الواضح أن القطبين في هذه التعارضات متدرجان، حتى حين لا يكون ذلك واضحاً على السطح. عندما علَّم السيد المسيح أن يُعطَى لقيصر ما لقيصر ولله ما لله لم يكن التناظر إلا ظاهرياً، لأنه يتوجب علينا تبعاً لله أن نخضع لمطالب قيصر الشرعية. والمسافة التي توجد على هذا النحو هي بمعنى ما أكبر مما لو أنكرت مطالب قيصر ببساطة. فالنظام الدنيوي يصير نسبياً بوصفه مرتبطاً بالقيم المطلقة. ثمة هنا ثنائية مُرَتبة. فالفردانية خارج المجتمع تشمل الاعتراف والطاعة بالنسبة إلى قوى هذا العالم. ولو رسمتُ شكلاً لَمَثّلَ دائرتين متحدتي المركز، أكبرهما تمثل الفردانية - في - علاقة - مع - الله والأصغر قبول الضرورات والواجبات وتبعيات العالم، أي الاندماج في مجتمع وثني، ثم مسيحي لم يكف عن أن يكون فيضياً. هذا الوضع، حيث المرجع البدائي، والتعريف الأصولي يشمل كما لو كانت أطروحتُه النقيضُ الحياةَ الاجتماعية، حيث

(*) نسبة إلى القديس بولس (المترجم).

(11) Gerard E. Caspary, *Politics and Exegesis: Origen and the Two Swords* (Berkeley, CA: University of California Press, 1979).

[Origène!، لاهوتي ومفسر إغريقي ولد في الإسكندرية حوالى عام 185 م. وتوفي في صور حوالى عام 253. صار كاهناً في عام 230. ويعتبر أول فيلسوف مسيحي كبير. وقد اعتمد على تأويل الكتابات المقدسة والفلسفة الإغريقية محققاً أول تركيب في اللاهوت في بداياته. وهو كاتب شديد الإنتاج كتب أكثر من مائة كتاب في مختلف المجالات اللاهوتية والتأويلية] (المترجم).

الفردانية ـ خارج ـ العالم تُخضِعُ الفيضية العادية للحياة الاجتماعية، قادرٌ على أن يضم اقتصادياً كل التغييرات الأساسية اللاحقة على النحو التي صاغها ترولتش. ما سيحدث في التاريخ هو أن القيمة العليا ستمارس ضغطاً على العنصر الدنيوي الطباقي الذي تحتويه. وعلى مراحل، ستكون الحياة الاجتماعية على هذا النحو ملوثة بالعنصر خارج ـ الدنيوي إلى أن يتلاشى تباين العالم في النهاية بصورة كليّة. حينئذ، سيكون الحقل كله متحداً، وستختفي الفيضية من التصور، وستكون الحياة في العالم مُصَمَّمة باعتبارها قادرة على أن تكون متناسبة كلياً مع القيمة العليا، وسيصير الفردُ ـ خارج ـ العالم الفردَ الحديث، أيْ الفرد ـ في ـ العالم. هنا البرهان التاريخي على القوة الخارقة للحالة الأصلية.

أودّ أن أضيف على الأقل ملاحظة حول المظهر الألفي(*) للمسيحية في بداياتها. كان المسيحيون الأوائل يعيشون بانتظار العودة القريبة للمسيح الذي سيقيم مملكة الله. كان الإيمان على وجه الاحتمال وظيفياً بمعنى أنه كان يساعد الناس على أن يقبلوا، مؤقتاً على الأقل، عدم راحة إيمان لم يكن ملائماً على الفور لوضعهم القائم. سوى أنه حدث أن العالم قد عرف في أيامنا انتشاراً خارقاً للحركات الألفية، غالباً ما سُمِّيَتْ *cargo cults* ضمن شروط شديدة الشبه بالشروط التي كانت سائدة في فلسطين تحت السيطرة الرومانية. سوسيولوجياً، يقوم الاختلاف الرئيسي على وجه الدقة في الجو خارج الدنيوي للمرحلة وخاصة في التوجه خارج الدنيوي للطائفة المسيحية الذي سيتغلب على الدوام على الميول المتطرفة، سواء أكانت ميول اليهود المتمردين أم المؤلفين الرؤيويين، والغنوصيين والمانويين. من هذه الزاوية، تبدو

(*) أي القول بملك المسيح على الأرض مدّة ألف سنة قبل قيامة الموتى (المترجم).

المسيحية الأولى متميزة بتركيب من عنصر ألفي ومن عنصر خارج دنيوي، مع هيمنة لهذا الأخير[12].

آمل، أياً كان إجمال ونقص هذا الموجز، أن يكون قد جعل ممكنة فكرة أن أوائل المسيحيين كانوا، في نهاية الحساب، أقرب إلى الزاهد الهندي منا نحن المستقرين في عالم نظنُّ أننا كيَّفناه حسب حاجاتنا. في حين أننا في الواقع - هل يتوجب القول «أيضاً»؟- نحن من تكيَّفَ، على العكس، معه. تلك ستكون النقطة الثانية في هذه الدراسة، حيث سننظر في بعض مراحل هذا التكيّف الواحدة بعد الأخرى.

كيف أمكن للرسالة خارج - الدنيوية في العظة على الجبل أن يكون لها تأثير في الحياة في العالم؟ على صعيد المؤسسات، تقوم العلاقة بواسطة الكنيسة التي يمكن رؤيتها بوصفها ضرباً من نقطة استناد أو من رأس جسر للإلهي والتي لا تمتد ولا تتوحد ولا تقيم إمبراطوريتها إلا ببطء وعلى مراحل. ولكن كان لا بدَّ أيضاً من أداة عقلية تسمح بتفكير المؤسسات الأرضية اعتباراً من الحقيقة خارج - الدنيوية. لقد ألحَّ إرنست ترولتش كثيراً على استعارة أوائل الآباء لفكرة قانون الطبيعة من الرواقيين. ما الذي كانه بالضبط «قانون الطبيعة الأخلاقي» للوثنيين؟ أستشهد: «الفكرة المُوَجِّهة هي فكرة الله بوصفه قانون الطبيعة العام، الروحي والمادي، الذي يسود بصورة واحدة على كلِّ شيء وكقانون

---

(12) استرعى السير إدمون ليش الانتباه حول الجانب الألفي، لكنه رآه بسرعة نسبياً بوصفه نموذجاً لـ «التدمير». انظر: Edmund Ronald Leach, «Melchisedech and the Emperor: Icons of Subversion and Orthodoxy,» *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland for 1972*, London (1973), pp. 5-14.

انظر أيضاً الهامش رقم (42)، ص 73 من هذا الكتاب. الترجمة الفرنسية في: Edmund Ronald Leach, *L'Unité de l'homme, et autres essais*, bibliothèque des sciences humaines, trad. de l'anglais par Guy Durand [et al.], (Paris: Gallimard, 1980), pp. 223-261.

عمومي للعالم يأمر الطبيعة، وينتج مختلف أوضاع الفرد في الطبيعة وفي المجتمع، ويصير في الإنسان قانون العقل، العقل الذي يتعرف الله وهو على هذا النحو واحدٌ معه... يوصي قانون الطبيعة على هذا النحو من جهة بالخضوع لمجرى الطبيعة المنسجم وللدور المنوط بكل إنسان في النظام الاجتماعي، ومن جهة أخرى، بالارتقاء الداخلي فوق كل ذلك، الحرية الأخلاقية - الدينية وكرامة العقل الذي لا يمكن له، باعتباره مع الله، أن يكون مختلاً بسبب أيٍّ حدث خارجيّ أو محسوس»[13].

يمكن أن يُعتَرضَ على العلاقة الخاصة مع الرواقية التي أكدها ترولتش أنَّ هذه المفاهيم كانت مذاعة بصورة واسعة في تلك الحقبة، وأن فيلون، وبعده بقرنيْن، المدافعين عن العقيدة النصرانية قد استعاروها بالقدر ذاته وربما أكثر من مدارس فكرية أخرى. وقد ردَّ ترولتش على ذلك مسبقاً: إن مفهوم قانون طبيعة أخلاقي تُشتَقُّ منه كل القواعد الحقوقية والمؤسسات الاجتماعية هو من ابتكار **الرواق**[14] (Stoa)، وعلى مستوى الأخلاق إنما ستبني الكنيسة مذهبها الاجتماعي القروسطي، «مذهب ناقص ولا شك وغامض من وجهة نظر علمية، لكنه سيكتسب في الممارسة أسمى دلالة ثقافية واجتماعية، وسيصير شيئاً يشبه عقيدة حضارة للكنيسة»[15]. تبدو الاستعارة طبيعية تماماً ما إنْ نقبل أنَّ الرواقية والكنيسة كانتا متعلقيْن بالمفهوم خارج - الدنيوي وبالمضاهاة المصاحبة للحياة - في - العالم. بعد كل شيء، لقد كانت رسالة بوذا للإنسان - في - العالم كما هو، من الطبيعة ذاتها: فالسلوك

---

(13) Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, p. 52.

(14) Ernst Troeltsch, «Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht,» in: Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, vol. IV: *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, pp. 173-174.

(15) المصدر نفسه، ص 173.

الذاتي والأخلاق يؤلفان صلة الوصل بين الحياة في العالم والوصايا الاجتماعية من جهة، والحقيقة والقيم المطلقة من جهة أخرى.

نعثر لدى مؤسس **الرواق** (*Stoa*) قبل ثلاثة قرون من المسيح على مبدأ كل التطور اللاحق. ففي نظر زينون السيتيومي ـ وهو أقرب إلى النبي منه إلى الفيلسوف حسب إدوين بيفان[16] ـ الخير هو ما يجعل الإنسان مستقلاً عن كل الظروف الخارجية. إن الخير وحده داخل الإنسان. وإرادة الفرد هي مصدر كرامته وتمامه. وحسبه أن يضبط إرادته على كلّ ما يمكن لمصيره أن يختصه به كي يكون سالماً بمنأى عن كلٍّ اعتداءات العالم الخارجي. بما أن حاكم العالم هو الله، أو قانون الطبيعة، أو العقل ـ الطبيعة وقد صارت عقلاً في الإنسان ـ فإن هذه الوصية هي ما يسمّيه ترولتش قانون الطبيعة **المطلق**. إضافة إلى ذلك، بينما يظلّ الحكيم غير مبال بالأشياء وبالأفعال الخارجية، فإنه يستطيع مع ذلك التمييز في ما بينها حسب نسبة تطابقها الصغيرة أو الكبيرة مع الطبيعة، أو مع العقل: فبعض الأفعال جديرة بالاحترام **نسبياً** بالمقارنة مع سواها. والعالم خاضع للنسبية كما عليه أن يكون، ومع ذلك فثمة قيم، **قيم نسبية** يمكن أن تُرْبَطَ به. هو ذا في مبدئه قانون الطبيعة النسبي الذي سيصير مستخدماً على نطاق واسع من قبل الكنيسة. يطابق هذين المستويين من القانون صورتان للإنسانية في الحالة المثالية وفي الحالة الواقعية. الأولى هي حالة الطبيعة ـ كما هو الأمر في المَعْمَر الكوني المثالي لزينون أو في ما بعد في يوتوبيا جامبولوس[17] (Jambulos) ـ التي يماهيها المسيحيون مع حالة الإنسان قبل السقوط.

---

(16) انظر الهامش رقم (5)، ص 46 من هذا الكتاب.

(17) J. Bidez, «La Cité du monde et la cité du soleil chez les stoïciens,» =

أما بالنسبة إلى الحالة الحقيقية للإنسانية، فنحن نعرف جيداً التوازي الوثيق بين تبرير سينكا (Sénèque) للمؤسسات بوصفها ناتجة عن خبث البشر وفي الوقت نفسه باعتبارها تعالجه، والنظرات المشابهة للمسيحيين. إنَّ ما يعتبره ترولتش جوهرياً هو المظهر العقلي؛ أي أن العقل يستطيع أن يُطبق على المؤسسات الحقيقية، إما ليبررها نظراً إلى الحالة الراهنة للأخلاق، أو ليحكم عليها باعتبارها مضادة للطبيعة، أو أيضاً ليخفف منها أو ليصححها بمساعدة العقل.

على هذا النحو بيَّن أوريجين ضد سيلسوس (Celsus) أن القوانين الوضعية التي تناقض القانون الطبيعي لا تستحق اسم القانون[18]، وهو ما كان يبرر للمسيحيين رفضهم القيام بعبادة الإمبراطور أو القتال في خدمته.

هناك نقطة يتطلب حولها كتاب ترولتش إضافة. لقد فاته أن يعترف بأهمية الملكية المقدسة في الحقبة الهلنستية وفي ما بعدها. إن القانون الطبيعي بوصفه قانوناً «غير مكتوب» أو بوصفه «نشيطاً» (empsychos)، مُجَسَّدٌ في المَلِكْ. ذلك واضح لدى فيلون، الذي تحدث عن «القوانين المجسَّدة والعقلانية»، ولدى الآباء. فحسب فيلون، «إنَّ حكماء التاريخ القديم، وبطاركة وآباء العرق يقدمون في حياتهم قوانين غير مكتوبة، وضعها موسى كتابة في ما بعد.. فيهم يتمُّ القانون ويصير شخصياً»[19]. ويكتب كليمنقوس الإسكندري عن موسى أنه كان «ملهماً بالقانون وهو بذلك إنسان ملكي»[20]. إن الرابطة مهمة لأننا هنا على صلة بنمط بدائي،

Bulletin de l'académie royale de Belgique, classe de lettres, série V, tome 18 = (1932), pp. 244 sq.

(18) Caspary, *Politics and Exegesis: Origen and the Two Swords*, p. 130.

(19) Hirzel, in: Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, n. 69.

(20) Arnold Ehrhardt, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, 3 vols. (Tübingen: Mohr, 1959-1969), vol. 2, p. 189.

ومقدس، من السيادة، هو نمط الملك الإلهي أو الملك - الكاهن، صورة شديدة الانتشار، كانت حاضرة في العالم الهلنستي وفي ما بعد في الإمبراطورية البيزنطية[21]، وسنلتقيها من جديد.

إن نظرات ومواقف الآباء الأوائل في المجال الاجتماعي - حول الدولة والأمير، والعبودية والملكية الخاصة - هي في أغلب الأحوال مدروسة من قبل المحدثين بصورة منفصلة ومن وجهة نظر داخلية على العالم. بوسعنا فهمهم على نحو أفضل من وجهة نظر خارج - دنيوية متذكرين أن كل شيء كان يُدرك في ضوء علاقة الفرد بالله وصحبتها أخوة الكنيسة. ويبدو أن الغاية القصوى هي في علاقة غامضة مع الحياة في العالم، لأن العالم الذي يتجول فيه المسيحيون في هذه الحياة هو في آن واحد عقبة وشرط للخلاص. الأفضل أخذ ذلك كله بصورة تدرُّجية، لأن الحياة في العالم ليست مرفوضة مباشرة أو منكرة، بل هي مُضَاهاة بالعلاقة مع الاتحاد مع الله ومع نعيم الآخرة الصائر إليه الإنسان. إن التوجه المثالي نحو غاية متعالية كما لو كان ينجذب نحو مغناطيس ينتج مجالاً تدرُّجياً يجب أن نتوقع أن نجد فيه كل شيء دنيويّ في موقعه.

النتيجة الأولى الملموسة لهذه المضاهاة المرتبية هي درجة ممتازة من الخيار في معظم قضايا العالم. وبما أنها ليست هامة في حدّ ذاتها بل بالعلاقة مع الغاية فحسب، فمن الممكن وجود تنويعات ذات فارق كبير حسب مزاج كل قسٍّ أو مؤلف، وخصوصاً حسب الظروف. وبدلاً من البحث عن قواعد ثابتة هناك

---

(21) Francis Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy: Origins and Background*, 2 vols., Dumbarton Oaks Studies; 9 (Washington, DC: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, 1966).

مجال للتعرف في كل حالة على حدود التنويع المسموح بها. إنها واضحة من حيث المبدأ: من جهة لا ينبغي على العالم أن يكون مُداناً بكل بساطة كما هو شأنه من قبل الهراطقة الغنوصيين، ومن جهة أخرى، يجب ألا يتعدى على الكرامة التي تعود لله وحده. وبوسعنا الافتراض أن التنويع سيكون أقلَّ في المواد الأهمِّ نسبياً مما هو عليه في سواها.

أشار مؤلف من عهد قريب إلى نوع المرونة موضع البحث. لقد بيَّن كاسباري بصورة مدهشة وهو يدرس تفسير أوريجين كيف (وهو ما يبدو لي الأمر عليه) يلعب التعارض العميق على مستويات مختلفة وبأشكال مختلفة ويؤلف شبكة من الدلالات الروحية، مرتبية من العلاقات[22]. وما هو حقيقي في التأويل التوراتي يمكن تطبيقه أيضاً على تفسير المعطيات الخام للتجربة. كنت أقول قبل قليل إن بوسعنا النظر إلى أشياء هذا العالم بوصفها متراتبة حسب ملاءمتها النسبية للخلاص. لا شك في أن ذلك ليس معروضاً بصورة منتظمة في مصادرنا، لكن هناك على الأقل مظهراً يتوجب أخذ اختلاف القيم النسبي تحته بعين الاعتبار. لقد بيَّنت في مكان آخر أن العالم الحديث كان قد قلب الأولية التقليدية للعلاقات بين البشر على العلاقات بين البشر والأشياء. حول هذه النقطة، ليس موقف المسيحيين الأوائل موضع شك، لأنّ الأشياء لا يمكن أن تؤلف إلا وسائل أو موانع في البحث عن مملكة الله، في حين أن العلاقات بين البشر تتناول ذوات مصنوعة على صورة الله ومكرسة للاتحاد معه. ربما بدا التضادّ مع المحدثين هنا هو الأكثر جلاء.

---

(22) يميِّز كاسباري في الواقع أربعة أبعاد من التضاد أو «الثوابت»، ويحتفظ بواحد من بينها باعتباره مرتبياً (Caspary, *Politics and Exegesis: Origen and the Two Swords*, pp. 113-114)، غير أنه من السهل أن نرى أن المرتبية تمتد لتشمل الجميع.

يمكننا على هذا النحو أن نفترض ونتحقق من أن خضوع الإنسان في المجتمع، سواء في الدولة أو في العبودية، يطرح أسئلة أشدّ حيوية بالنسبة إلى أوائل المسيحيين من التخصيص الدائم للممتلكات لأشخاص، أي الملكية الخاصة للأشياء. إنّ تعليم المسيح حول الثراء بوصفه حائلاً والفقر بوصفه مساعداً على الخلاص يتوجه إلى الشخص بصورة فردية. والقاعدة العريقة للكنيسة على المستوى الاجتماعي معروفة جيداً، إنها قاعدة استعمال وليست قاعدة ملكية. لا يهم لمن تعود الملكية مادامت مستخدمة لخير الجميع، وقبل كل شيء للمحتاجين، لأن العدالة كما يقول لاكتانس[*] (*Div. instit.* III, 21، ضد شيوعية أفلاطون)، هي قضية الروح لا قضية الظروف الخارجية. وقال ترولتش بعبارات موفقة كيف أن الحب داخل الطائفة يؤدي إلى الانفصال عن الأموال[23] وحسب ما نعرفه، يمكننا الافتراض أنه في غياب كل إلحاح عقائدي في هذا المجال كان يمكن للكنائس الشابة، الصغيرة والمستقلة بمعيار كبير، أن تتنوع في تعاملها مع الملكية، إذ ربما وضع بعضها كل شيء في ملكية مشتركة في لحظة ما، في حين أن الموحِّد الوحيد كان الإيعاز بمساعدة الأخوة المحتاجين.

لقد أعلن الرواقيون وسواهم البشرَ متساوين بوصفهم كائنات عاقلة. وربما كانت المساواة المسيحية أعمق تجذراً في قلب الإنسان ذاته، لكنها كانت في الوقت نفسه صفة خارج ـ دنيوية. قال بولس: «لا يمكن أن يكون هناك لا يهودي ولا إغريقي... لا عبد ولا إنسان حرّ... لا ذكر ولا أنثى، لأنكم جميعاً **إنسان**

(*) لاكتانس (Lactance) (260 ـ 325)، أحد المنافحين عن المسيحية التي اعتنقها في عام 300، وصار مُعلم كريسبوس ابن قسطنطين. وهو مؤلف كتاب **المؤسسات الإلهية** (*Institutions divines*) (المترجم).

(23) Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, n. 57, and pp. 114 sq., 131 sq.

في المسيح»، ويقول لاكتانس: «لا أحد في نظر الله عبد أو سيِّد... نحن جميعاً ... أبناؤه» كانت العبودية شيئاً من أشياء هذا العالم، لكنها علامة الهاوية التي تفصلنا عن هؤلاء الناس، إذ أنَّ ما يعتدي بالنسبة إلينا على مبدأ الكرامة الإنسانية ذاته كان بالنسبة إليهم تناقضاً محايثاً للحياة في العالم تحمّل المسيح نفسه مسؤوليته لفداء البشرية جاعلاً بذلك من التواضع فضيلة أساسية للجميع. كل الجهد نحو الكمال كان متجهاً نحو الداخل، كما يليق بالفرد ـ خارج ـ العالم. نرى ذلك جيداً مثلاً على مستوى «القواعد الخاصة بالسلوك tropologique» الخاص بتفسير أوريجين حيث فسرت كل الأحداث التوراتية باعتبار أن مسرحها هو الحياة الداخلية للمسيحي[24].

أما في ما يخص الخضوع السياسي، فإن معالجته من قبل ترولتش يمكن ولا شك تحسينها. فهو يسير على هدي كارليل: إن الموقف إزاء القوانين محكوم من قبل مفاهيم قانون الطبيعة، لكن السلطة التي تسنُّ القوانين مرئية بصورة مختلفة، ويُنظرُ إليها بوصفها إلهية[25]. والواقع أن القانون الطبيعي والمملكة المقدسة لم يكونا غريبين جداً أحدهما عن الآخر. هي ذي أيضاً حالة تلائم فيها النظرة المرتبية أكثر. النقطة الأساسية هي عند بولس: كل سلطة تأتي من الله. لكن هناك ضمن إطار هذا المبدأ الكليّ مكاناً للتقييد أو للتناقض. وذلك واضح في تعليق حول بولس لأوريجين الكبير في كتابه *Contra Celsum*:

(24) Caspary, Ibid.

(25) في كتاب بات كلاسيكياً، عالج أ. ج. كارليل في فصلين منفصلين «المساواة الطبيعية ومساواة الحكومة» و«السلطة المقدسة للأمير». انظر: Robert Warrand Carlyle and Alexandre James Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, 6 vols. (Edinburgh; London: W. Blackwood, 1903-1936), vol. 1: *The Second Century to the Ninth*, by A. J. Carlyle.

يقول: «لا سلطة إلا من الله». حينئذ يمكن لأحدهم أن يقول: ماذا؟ وهذه السلطة التي تضطهد خَدَمَ الله... أهي من الله؟ لنجب بإيجاز عن ذلك. إن هبة الله، القوانين هي للاستخدام، لا للاستغلال. سيوجد في الحقيقة حكم الله على الذين يمارسون السلطة التي تلقوها حسب كفرهم لا حسب القانون الإلهي... إنه [بولس] لا يتحدث عن هذه السلطات التي تضطهد الإيمان، لأنه يجب القول هنا: «هناك مجال لطاعة الله لا لطاعة البشر»، بل يتحدث فقط عن السلطة بصورة عامة[26].

نرى جيداً أن مؤسسة نسبية هنا تجاوزت حدودها، ودخلت في صراع مع القيمة المطلقة.

وبوصفه عكس القيمة النهائية للمسيحيين، كان الخضوع السياسي ينتج عن السقوط، ويجد تبريره في قانون الطبيعة النسبي. هكذا يقول إيرينيه[*]: «سقط البشر [بعيداً] عن الله... [و]... وفرض الله عليهم كابح الخوف من بشرٍ آخرين.. لكي يمنعهم من أن يأكل بعضهم بعضهم الآخر كالأسماك». النظرة نفسها طُبِّقت من قبل أمبرواز[**] على العبودية، في ما بعد، ربما لأنها كانت تبدو كما لو أنها قضية فردية في حين أن الدولة كانت

(26) Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, n. 73.

(*) إيرينيه (Irénée) (توفي في عام 450 م.)، أسقف مدينة صور، وهو تلميذ نسطوريوس الذي دافع عن مواقفه في مجمع إفسس (Ephèse) عام 431 (المترجم).

(**) أمبرواز (Saint Ambroise de Milan) (340 ـ 397)، كان أسقفاً حديث العهد، وقد تسلم وهو في الثلاثين من عمره منصب محافظ مدينة ميلانو. عرف عنه أنه رجل تأمل ونضال، وكان له تأثير في اعتناق أوغسطين للمسيحية (المترجم).

تهديداً بالنسبة إلى الكنيسة بأجمعها. (من العجيب أن تفسيراً مشابهاً لم يُقَدَّم من قبل عن الملكية الخاصة في ما عدا يوحنا فم الذهب(*) الذي كان شخصية استثنائية). هنا أيضاً، ثمة مجال لبعض التنويع. هناك من جهة، الدولة والإمبراطور أرادهما الله ككلٍّ شيء على الأرض. ومن جهة أخرى الدولة هي بالنسبة إلى الكنيسة كالأرض بالنسبة إلى السماء، وأمير سيئ يمكن أن يكون عقاباً مرسلاً من الله. يجب ألا ننسى بصورة عامة أن الحياة على الأرض في المنظور التفسيري هي منذ المسيح خليط: فقد فتح مرحلة انتقال بين حالة البشر الذين لم يتم بعد فداؤهم من العهد القديم والإنجاز التام للوعد المنتظر مع عودة المسيح[27]. وبين المرحلتين لا يملك البشر مملكة الله إلا في أنفسهم.

لقد وضعنا ضمن منظور إجمالي نظرات آباء العصور الأولى في المجال الاجتماعي والسياسي، باستثناء القديس أوغسطين الذي يتوجب تناوله على حدة[28]. لسنا معه فحسب في القرن الخامس في الإمبراطورية التي صارت مسيحية، بل نحن خصوصاً مع أصالة مفكر جددت الإطار المفهومي الذي ورثه. نعلم أن هذا

(*) Saint Jean Chrysostome، عالمٌ في الكنيسة اليونانية (نحو 345 ـ 407). كان محامياً في أنطاكية ثم عُمِّدَ في عام 368 وبعد عزلة سنتين في أحد الأديرة صار أحد كبار الدعاة الشعبيين في المشرق. سمي بطريرك القسطنطينية عام 387 (المترجم).

(27) Caspary, *Politics and Exegesis: Origen and the Two Swords*, pp. 176-177.

(28) نبتعد بذلك شيئاً ما عن ترولتش، مع استخدامنا بصورة رئيسية استشهاداته، وأكثر منها أيضاً استشهادات كارليل الذي كان ترولتش يعتمد عليه. لم أتمكن من الحصول على الكتاب الذي كرسه ترولتش للقديس أوغسطين: Ernst Troeltsch, *Augustin, die christliche Antike und das Mittelater*, Im anschluss an die schrift "De civitate Dei", Historische bibliothek; Bd. 36 (München; Berlin: R. Oldenbourg, 1915).

وهناك أيضاً مراجع أخرى: Etienne Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin* (Paris: Vrin, [1969]), et Peter Brown, *La Vie de Saint Augustin*, traduit de l'anglais par Jeanne-Henri Marrou (Paris: Editions du Seuil, 1971).

الإنسان قد عبر عن المسيحية مع كثافة جديدة تمام الجدّة في الفكر وفي الشعور. معه، تكتسب الرسالة المسيحية لبولس كلَّ عمقها، وكلَّ عظمتها الغريبة. لقد ارتقى أوغسطين بدينه إلى مستوى فلسفي لا سابق له، واستبق وهو يقوم بذلك في الوقت نفسه المستقبل، من شدة ما كان إلهامه الشخصي يلتقي مع القوة المحركة؛ أي المبدأ الأساسي للتطور اللاحق. وبصورة شديدة الدقة بالنسبة إلينا، يطلب التاريخ أن نحيي هنا العبقري. لا شك في أن شعورنا يكبر بقدر ما نعرف من كتابات أوغسطين عبر أيِّة حدود بشرية، وأيةِّ آلام، وأية جهود ارتقى بنفسه إلى هذا المستوى. هو ذا على كل حال ما يجعل صعباً الحديث عنه كما يليق، مثل تكوين فكرة مناسبة عن حجم فكره وعمقه؛ لكنه لا بدَّ مع ذلك حتى في هذه المقالة الموجزة أن نكرس له نافذة صغيرة ـ أي مُصَلّى يسعنا فيه ونحن نكرّمه أن نأمل في الاستفادة من نفاذه الخارق.

ينتمي أوغسطين إلى عصره، ومع ذلك فهو يستبق، ويدلُّ بالإصبع على ما هو آت حتماً. هكذا سيمتدّ تأثيره، أو سلالته الفكرية على امتداد القرون الوسطى، وما وراءها. لنفكر بلوثر، والجانسنيين، وصولاً إلى الوجوديين. أما في ما بعد، فسنوشك أن نسيء الظن به، لكن المنظور المُجْمَلَ هنا سيسمح لنا على وجه الاحتمال تحديد موقعه وفهمه بصورة أفضل.

هكذا، أما بالنسبة إلى ما يشغلنا مباشرة هنا، فليس كافياً القول إنه بالنسبة إلى من سبقه يحدُّ أوغسطين من مجال تطبيق قانون الطبيعة ويوسِّع من قانون العناية الربانية، والإرادة الإلهية. إنه يُدخِلُ تغييراً أكثر جذرية. فبدلاً من قبول المملكة المقدسة، يُخضِعُ الدولة للكنيسة على نحو مطلق، وضمن هذا الإطار الجديد إنما يحتفظ قانون الطبيعة بقيمة محدودة.

هكذا، هناك تفصيل مزدوج حول الدولة في كتاب **مدينة الله** (*Cité de Dieu*) شديد الوضوح[29]. بعد أن يقبل مع شيشرون (Cicéron) أن الدولة تقوم على العدالة، يبدأ أوغسطين بالتأكيد بقوة أن دولة مزعومة لا تعدل مع الله ومع علاقة الإنسان بالله لا تعرف العدالة، وبالتالي فهي ليست دولة. بعبارة أخرى، لا يمكن وجود عدالة حيث يغيب البعد المتعالي للعدالة. ذلك حكم معياري، وقضية مبدأ (*Cité de Dieu*, XIX, 21). بعد ذلك تُستعاد المسألة: ما دمنا قد طرحنا هذا المبدأ، كيف يسعنا مع ذلك الاعتراف أن الشعب الروماني يملك واقعاً تجريبياً ما، في الوقت الذي لا يؤلف فيه شعباً أو دولة بالمعنى المعياري؟ حسناً، يسعنا الاعتراف أن الشعب الروماني موحّد حول شيء ما، حتى لو أنَّ هذا الشيء لم يكن، كما يجب أن تكون، العدالة الحقيقية. تجريبياً، الشعب هو تجمع كائنات عاقلة متحدة بالحب جماعةً لشيء ما، ويمكننا القول بقيم مشتركة، وهو أفضل أو أسوأ حسبما إذا كانت قيمُهُ أفضل أو أسوأ (*Cité de Dieu*, XIX, 24). لا نرى كيف استطاع كارليل أن يقول إن أوغسطين كان يتصور العدالة على نحو غير كاف[30]. يكاد تعليق كارليل عموماً يجاور عدم الفهم المنتظم[31].

لننظر عن كثب. حتى ذلك الحين، كان المسيحيون قد تصوروا الدولة، والعالم عامة، باعتبارها متعارضة فطرياً ومستقلة بالنسبة إلى الكنيسة ومجال علاقة الإنسان بالله. وما فعله أوغسطين هو أنه نادى بأن تحاكم الدولة من وجهة نظر متعالية على عالم علاقة الإنسان بالله التي هي وجهة نظر الكنيسة. ثمة

---

(29) انظر: Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, n. 73.

(30) Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, p. 175.

(31) المصدر نفسه، ص 164-170.

ههنا تطلع ثيوقراطي، خطوة إلى الأمام في تطبيق قيم فوق دنيوية على ظروف هذا العالم. يعلن أوغسطين هنا التطور الأكبر للعصور اللاحقة. وبلغة غريغوريوس الكبيرَ: «فلتخدم المملكة الأرضية المملكة السماوية» (أو كن عبدها: famuletur) (Ep. 65).

إن ما يحدث هنا مُمَيِّز لموقف أوغسطين في مجمله، ولمطالبته الجذرية، الثورية. إن إضفاء الطابع المسيحي على العدالة بهذه الطريقة لا يعني ذلك إرغام العقل على الانحناء أمام الإيمان فحسب، بل إكراهه على أن يتعرف على علاقة القربى معه، أي أن يُرى في الإيمان شيءٌ ما كالعقل مدفوعاً إلى قوة أعلى. ولا يقلُّ هذا عن شكل جديد من الفكر يتطابق مع محايثةِ ـ و ـ تَعَالِي الله. ذلك ما كانه في الظاهر الطموح الغريب لأوغسطين: التفلسف انطلاقاً من الإيمان، وضع الإيمان ـ تجربة الله ـ في أساس الفكر العقلاني. كان بوسع القدماء أن يروا هنا **شططاً** ولا شك؛ يمكننا الدفع مع ذلك بأن الفلاسفة جميعاً يفعلون ذلك، بمعنى أن كل فلسفة تنطلق من تجربة شخصية ومن ميلٍ، إن لم يكن من هدف، شخصي. على صعيد التاريخ العمومي، فإنّ الحدث، أي الواقعة التي علينا أن نتعرّفها، هو أنه هنا يبدأ، في ظلّ ذكر الله المسيحي، العصرُ الحديثُ الذي يسعنا رؤيته بوصفه جهداً هائلاً للحدِّ من الهوّة المعطاة أصلاً بين العقل والتجربة. (عليّ أن أعترف أن ضخامة الظاهرة تفيض عن مفاهيمي المعتادة وتكرهني على البلاغة). يدشن أوغسطين صراعاً عريقاً، متجدداً على الدوام، متعدد الأشكال، وجودياً، بين العقل والتجربة التي ستُعَدِّلُ في نهاية الحساب، تحت وطأة انتشارها من مستوى إلى آخر، العلاقة بين المثالي والواقعي التي نؤلف نحن بمعنى ما نتاجها.

لهذا التحول المدهش نتائج في المجال المحدود الذي يشغلنا. إنه أولاً تأكيد مُعزَّزٌ على المساواة: «لم يرد ـ الله ـ أن

يمتلك المخلوق الذي وُهِبَ عقلاً صُنِعَ على صورته السيطرةَ على مخلوقات أخرى في ما عدا تلك الخالية من العقل (لقد وضَعَ)، لا الإنسان فوق الإنسان، بل الإنسان فوق الحيوانات. هكذا كان أوائل البشر العادلين رعاة غنم لا ملوك بشر». ذلك تأكيد يكاد يكون رواقياً، لكن اللفظ والنبرة يحملان على التفكير تقريباً بجون لوك. يتبع مباشرة تأكيد الخطيئة، القاطع كما كان قاطعاً تأكيد النظام الطبيعي، لأن «من الطبيعي أن العبد مفروض بالضبط على الخاطئ»، والعقاب ينتج عن قانون الطبيعة ذاته الذي تخالفه الخطيئة (*Cité de Dieu*, XIX, 15). من العدل أن نجعل من الإنسان الذي جعل من نفسه عبد الخطيئة عبداً للإنسان. ينطبق ذلك على السيطرة السياسية مثلما ينطبق على العبودية، لكن من المدهش أن النتيجة استخلصت صراحة من أجل العبودية وحدها، نظراً ولا شك إلى أن خضوع الإنسان للإنسان هنا هو الأكثر إثارة، وأن المساواة الطبيعية التي أرادها الله تنقض بأكثر الصور مباشرة. هنا يُذَكِّرُ السيِّد بأن الكبرياء مهلكة له مثلما أن التواضع مفيد للخادم. (نرى هنا أن التبعية في العلاقات الاجتماعية ليست مرفوضةً من حيث المبدأ).

يهتمُّ أوغسطين قليلاً بالملكية. ولا يعالجها إلا بصورة عرضية في الصراع ضد الدونانيين(*). كان هؤلاء يحتجون على مصادرة كنائسهم من قبل الحكومة الإمبراطورية بأنهم اكتسبوا ملكيتهم بالعمل ـ مستبقين بذلك الحجة القادمة لجون لوك، كما لاحظ كارليل. من الواضح أن الملكية الخاصة بالنسبة إلى أوغسطين هي قضية «حق إنساني وإيجابي» حصراً[32].

(*) أتباع دونا (Donat)، أسقف قرطاجة في القرن الرابع الميلادي ومؤسس المذهب الذي عرف باسمه: الدوناتية (Donatisme) (المترجم).

(32) المصدر نفسه، ص 140-141.

أعتقد أن ترولتش على هدي كارليل لا ينصف أصالة فكر أوغسطين، وسأقدم بعض الملاحظات بمناسبة المقاطع ذاتها التي يستندان إليها. لنذكر أولاً أن الإنسان بالنسبة إلى أوغسطين مثلما هو بالنسبة إلى معظم الأقدمين من الإغريق ومن الرومان مخلوق اجتماعي. كان هو نفسه فضلاً عن ذلك شخصاً أليفاً إلى حدٍّ كبير في الحياة اليومية. وفوق ذلك، لم تكن فكرة المرتبية غريبة عليه أبداً. هناك تدرّج في الروح وفي الجسم ملحوظ، ولاسيما أن الجسم لدى أوغسطين ينطوي على قيمة، وكرامة لم يكن يملكها على وجه اليقين لدى، لنقل أوريجين[33]. إذ نحن في علاقة مع الله بالروح؛ هناك إذن سلسلة من التبعية، من الله إلى الروح ومن الروح إلى الجسم. هكذا يكتب أوغسطين بمناسبة العدالة في علاقتها مع الدولة: «...عندما لا يخدم الإنسان الله، أية كمية من العدالة يسعنا أن نفترض وجودها فيه؟ لأنه إذا لم تخدم الروح الله، فلا يسعها بأية عدالة أن تتحكم بالجسم، ولا يستطيع عقل رجل أن يسيطر على العناصر الفاجرة في الروح» (*Cité de Dieu*, XIX, 21; XIX, 23).

أعتقد مع ذلك أن بوسعنا أن نستبين في التفاصيل لدى أوغسطين تقدماً ثاقباً للفردانية. الدولة هي مجموعة من البشر المتحدين بالاتفاق على القيم والفائدة المشتركة. جاء التعريف من شيشرون، لكنه ليس لدى شيشرون فردانياً بقدر ما يظهر في مثل هذه الترجمة. في مقطع يستشهد به أوغسطين في أول إحالة يقوم بها على المسألة في **مدينة الله**، وئام الكثرة في الدولة هو وئام مختلف نظم الناس، أعلى وأدنى ومتوسط، وهو يُقارَنُ بانسجام

(33) حول الموقف إزاء الجسم باعتباره مختلفاً كذلك عن موقف الفلاسفة الوثنيين، انظر الآن الدراسة الجميلة لماريا داراكي: Maria Daraki, «L'Emergence du sujet singulier dans les confessions d'Augustin,» *Esprit* (février 1981), pp. 95-115, spécialement pp. 99 sq.

مختلف الأصوات في الموسيقى (Cité de Dieu, II, 21)، لكن أوغسطين لا يحتفظ بهذه الإحالة على مجموع، ولدينا الانطباع أن الدولة بالنسبة إليه مؤلفة من أفراد، في حين أن الكنيسة وحدها يمكن أن تكون منظمة.

إن تعريف ما نسميه عموماً قانون الطبيعة في Contra Faustum (الكتاب 22، 7)[34] قريب من تعريف شيشرون الذي احتفى به لاكتانس[35]، ومع ذلك فهو يختلف عنه بصورة دقيقة: «القانون الخالد هو العقل الإلهي، أو إرادة الله التي توصي بالمحافظة على النظام الطبيعي وتحرم العبث به». كلُّ ذلك موجود لدى شيشرون في ما عدا كلمات «إرادة» و«نظام طبيعي». وإن لم أكن مخطئاً، نتج عن إدخال هذه الكلمات الفصل إلى اثنين ما كان لدى شيشرون قانون الطبيعة: هناك النظام الذي وهبه الله، والقانون الذي يأتي أيضاً من الله، لكنه وحده بين أيدي البشر. أليس من المبالغة القول إنَّ تَعَالي الله والمجال المتميّز للإنسان في آن واحد يتلقيان هنا تأكيداً واضحاً؟

يحدث شيء مشابه في ما يخصّ النظام والعدالة. كلاهما يُعَرَّف في لغة العدالة التوزيعية. النظام، هو (Cité de Dieu, XIX, 13) «الوضع الذي يمنح المكانة على التوالي للأشياء **المتماثلة** والمتنافرة»؛ العدالة، هي «الفضيلة التي توزع على كل واحد حقه» (Cité de Dieu, XIX, 21). وفي نص آخر[36] «العدالة هي الوضع الروحي الذي، بعد ضمان المصلحة المشتركة، يخصُّ كل امرئ بكرامته». الأمر المدهش هو أن العدالة تعمل هنا بالعلاقة مع الأفراد داخل نظام أو كلٍّ (المصلحة المشتركة)، ولكن بمعزلٍ عن

(34) Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, n. 69.

(35) المصدر نفسه.

(36) *De Div Quest.*, 31, Troeltsch, Ibid., n. 73.

هذا النظام أو الكلّ ـ بمعنى أنه لم يُقَلْ إن العدالة تخدمُ الكلَّ نفسه بواسطة عمليته.

يبدو لي أنه يكفي تقريب هذه المقاطع الثلاثة لإدراك أنها تشير بطريقة ما إلى الاتجاه المألوف لنا، نحن المحدثين: مسافة متزايدة بين الطبيعة والإنسان، ميل، في ظلٍّ نظام أراده الله لعزل عالم من البشر يُعتبرون جوهرياً بوصفهم أفراداً لا يملكون إلا علاقة غير مباشرة مع النظام.

شيء ما مشابه يراود غالباً فكر قارئ **مدخل إلى دراسة القديس أوغسطين** (*Introduction à l'étude de Saint Augustin*) لإتيان جيلسون (Etienne Gilson). هكذا، نلمح انزلاقاً بارعاً بين لاهوت أفلوطين ولاهوت أوغسطين، من بنية تدرجية إلى تدرّجية مجوهرة بعض الشيء. يلاحظ جيلسون أن كل واحدة من الهويات المتتابعة المتولدة عن الواحد لدى أفلوطين أدنى قليلاً بالنسبة إلى سابقتها، بطريقة تؤلف معها سلماً هابطاً منتظماً، بدءاً بالعقل، متبوعاً بالنفس. أما لدى أوغسطين، فالابن والروح القدس متساويان مع الأب وهما واحد معه، ثم هناك تحتهم فاصل، فاصل بين الولادة والخلق[37].

ولكن لنعد إلى مقتضيات الوضع التبعي للدولة: فالخيرات الأرضية الحقيقية، كالسلام، لا يمكن أن يُحصَلَ عليها بصلابة بمعزل عن الخيرات العليا؛ فالسلام لا يُحْصَلُ عليه كما يتخيل الملوك بالحرب والنصر (*Cité de Dieu*, XV, 4). يسمح هذا التمييز لأوغسطين أن ينظر بعين باردة إلى أهوال التاريخ: فأصل الدول في أغلب الأحوال موجود في الجريمة وفي العنف؛ فقد قتل رومولوس مثل قابيل أخاه (*Cité de Dieu*, XVIII, 2). ذلك ما

(37) Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, pp. 143-144.

يحمل على التفكير بهيوم. وفي الوقت نفسه يثق أوغسطين في الإمكانات التي ما زالت بالقوة للمسيحية، مثلما يثق في تطور لا سابق له ينتظرها. ويوصي ضد طمأنينية(*) الدوناتيين بالحركة وبالجرأة. في السنوات المكفهرة بسبب سقوط روما كان عقلانياً مفعماً بالحماس، مُطبِّقاً رؤية أفلوطين على النظام الذي ينشره التاريخ بالتدريج؛ مُلْهَمٌ بشعور تقدم بلغ من المغالطة حداً أنه صار خارقاً، كما هو الأمر حين يكتب: «أحاول أن أكون بين الذين يكتبون وهم يتقدمون، والذين يتقدمون وهم يكتبون»[38]. نكاد نقول إنه مع أوغسطين تبدأ النظرة الأخروية (eschatologique) التي عمل الآباء الأوائل تحت تأثيرها، والتي لم ينته بعد مسارها، في التغير منذ ذلك الحين إلى شيء يشبه الإيمان الحديث بالتقدم[39].

مع أوغسطين تتقدم كنيسة الغرب على الدرب الذي يقودها في العالم، ويبعدها أكثر باستمرار عن أختها الشرقية، مغتبطة ومقدسة، راضية بانعزالها المرتعش في قعر الإمبراطورية.

يقارن أوغسطين في مكان ما اتحاد النفس والجسم باتحاد الفارس وجواده (*Cité de Dieu*, XIX, 3)[40]. فالنفس ذاتها مُدْرَكة بوصفها حقيقة حيّة، ويتحدث جيلسون عن فلسفة السعادة لدى أوغسطين[41]. هنا، في هذا التماهي الممكن للعقلانية وللحياة، في الضمان أو الوعد الإلهي بتصالحهما، ربما تكمن الرسالة المركزية للمسيحية مرئية عبر تاريخها، رسالة تعارضها بصورة مطلقة مع البوذية.

(*) طمأنينية (Quiétisme): مذهب صوفي يرى أن الكمال يقوم على حب الله وسكون الروح (المترجم).

(38) Brown, *La Vie de Saint Augustin*, pp. 419 et passim.

(39) المصدر نفسه، ص 473 وما بعدها.

(40) Gilson, Ibid., p. 58

(41) المصدر نفسه، ص 58-59، و66.

وأخيراً، إذا أخذنا ذلك كله معاً، حين يغزو الإيمان والشعور مجال العقل، حين يكتسب التاريخ شكلاً ويستضيء مستقبل الإنسانية بالأمل، نظننا نشهد إعادة اعتبار للحياة في العالم، كما لو كانت في طريقها لأن تُفدى بتدفق نور من وراء العالم.

نغادر هنا نظرات آباء الكنيسة لنتأمل في تطور العلاقات بين الكنيسة والدولة، هذا الموجز للعالم، حتى تتويج شارلمان في عام 800. وبصورة أشد دقة، سأعزل صيغة رائعة عن هذه العلاقة، وسأبيِّنُ كيف أنها عُدِّلت في ما بعد. في المقام الأول، لقد دشّن اعتناق الإمبراطور قسطنطين المسيحية في بداية القرن الرابع، فضلاً عن إرغامه الكنيسة على مزيد من الاتحاد، مشكلة رهيبة: ما الذي ستصيره دولة مسيحية؟ كانت الكنيسة سواء برضاها أم على الرغم منها موضوعة وجهاً لوجه مع العالم. كانت سعيدة إذ رأت وضع نهاية للاضطهادات، وصارت مؤسسة رسمية تُسَاعد مالياً بوفرة. لم تكن تستطيع الاستمرار في الإنقاص من الدولة بالحرية ذاتها التي كانت تفعل بها ذلك حتى ذلك الحين.

قامت الدولة بالإجمال بخطوة خارج العالم، باتجاه الكنيسة، لكن الكنيسة في الوقت ذاته جُعِلَت أكثر دنيوية مما كانت عليه حتى ذلك الحين. ومع ذلك، فقد حوفظ على الدونية التركيبية للدولة رغم التخفيف منها نسبياً. والمناخ الذي استرعيت الانتباه نحوه يزداد، بمعنى أنه صار من الممكن الحكم على الدولة بصورة إيجابية نسبياً حسب الظروف والأمزجة. لم تكن الصراعات مستبعدة، لكنها ستكون من الآن فصاعداً داخلية بالنسبة إلى الكنيسة والإمبراطورية في آن واحد. وكان على ميراث الملكية المقدسة الهلنستية أن يصطدم لا محالة بالمناسبة بطموح الكنيسة إلى أن تبقى المؤسسة الأعلى. وكانت الخلافات التي حصلت في

ما بعد بين الإمبراطور والكنيسة، ولاسيما مع كبير الأساقفة، أسقف روما، تتناول بصورة رئيسية نقاطاً مذهبية. وفي حين كان الأباطرة المهمومون بالوحدة السياسية يلحون كي ينادوا بالتسويات، كانت الكنيسة من جانبها ومجامعها المسكونية، وبصورة خاصة البابا، يريدون تعريف المذهب بوصفه أساساً للوحدة التقليدية. وكانوا يتحملون بصعوبة تطفل الأمير في مجال السلطة الكهنوتية. وأرغمت سلسلة من الخلافات المذهبية الكنيسة على إعداد مذهب موحَّد. وانتهت هذه النقاشات بإدانة البِدَع مثل الأريوسية(*) والطبيعة الواحدة(**) والمشيئة الواحدة(***) النشيطة في الشرق خصوصاً، من حول كنائس الإسكندرية وأنطاكية. من المدهش أن معظم هذه النقاشات تركز على صعوبة تصور اتحاد الإله والإنسان في يسوع المسيح وصياغته صياغة صحيحة. والواقع أنَّ هذا ما يبدو لنا بصورة استرجاعية باعتباره قلبَ وسرَّ المسيحية منظوراً إليها في تطورها التاريخي كله، أي، بمفردات مجردة، التأكيد على انتقال فعلي بين العالم الآخر وهذا العالم، بين خارج - الدنيوي وداخل - الدنيوي، **تجسيد القيمة.** تنعكس الصعوبة ذاتها في ما بعد في الحركة المحاربة للأيقونات التي ربما وقعت تحت تأثير إسلامي صارم (لا يمكن للمقدس أن يُصَوَّر). وفي الوقت نفسه كان في الأريوسية وفي محاربة الأيقونات بصورة واضحة مصلحة سياسية إمبراطورية. لكن بيترسون بيَّنَ أن تبني عقيدة

(*) Arianisme، مذهب بدعة دعا له الكاهن أريوس (Arius) وأتباعه في الإسكندرية نحو عام 320، ينكر وحدة جوهر الأقانيم الثلاثة، وينكر بالتالي ألوهية المسيح (المترجم).

(**) Monophysisme، مذهب القائلين بطبيعة واحدة في المسيح (المترجم).

(***) Monothélisme، مذهب يقبل بالطبيعة المزدوجة للمسيح، الإنسانية والإلهية، لكنه لا يعترف له إلا بطاقة واحدة، قوة فعالة واحدة، وإرادة واحدة. وقد عرّف هذا المذهب في عام 616 م. سيرج، بطريرك القسطنطينية والإمبراطور هرقل الأول (المترجم).

التثليث المقدس (مجمع القسطنطينية، 381) كان قد قرع أجراس موت التوحيد السياسي[42].

حوالى العام 500، وفي الوقت الذي كانت الكنيسة فيه موجودة في الإمبراطورية رسمياً خلال ما يقارب قرنين، خرج البابا جيلاز (Gélase) بنظرية مدهشة عن العلاقة بين الكنيسة والإمبراطور، تم تلقفها في التقاليد في ما بعد واستخدمت بوفرة. ومع ذلك لا يبدو المفسرون المحدثون قد أنصفوا جيلاز إنصافاً كاملاً. ففي أغلب الأحيان يؤخذ تصريحه النبيل والواضح على أنّه يعرض ببساطة التقارب والتعاون بين السلطتين، أو كما أفضل القول، بين الكيانين أو الوظيفتين. نقبل بطريقة ما أنه ينطوي على مرتبية، ولكن لما كان المحدثون يستصعبون هذا البعد فهم يقدمونه بصورة رديئة أو لا يعرفون رؤية كل مدلوله. وبالعكس، على المنظور المقارن الذي هو منظورنا أن يسمح لنا بترميم البنية المنطقية وإعادة الاعتبار لكرامة نظرية جيلاز.

يوجد تصريحه مُتَضمَّناً في نصَّيْن يكمل واحدهما الآخر. يقول في رسالة للإمبراطور (الرسالة 12)[43].

> يوجد بصورة رئيسية شيئان يشكلان إمبراطوراً مهيباً به يُحكَمُ هذا العالم: السلطان المقدس للأحبار والسلطة الملكية. ومن هذا السلطان

---

(42) Erik Peterson, «Der Monotheismus als politisches Problem,» in: *Theologische Traktate* (München: Kösel-Verlag, [1951]), pp. 25-147.

كان ليش قد ربط الأريوسية والألفية (انظر أعلاه الهامش رقم (12)، ص 53 من هذا الكتاب.

(43) أخِذت نصوص جيلاز من: Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, pp. 190-191

(ولكن راجع الهامش التالي، ص 74 من هذا الكتاب). تتبع الترجمة ترجمة: Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy: Origins and Background*, vol. 2, pp. 804-805.

يحمل الكهنة عبئاً كبيراً، ولاسيما أنَّهم مسؤولون أمام الرب نفسه عن الملوك قِبَلَ الحكم الإلهي... [وبعد ذلك بقليل:] عليك أن تحني رأساً خاضعاً أمام وزراء الأمور الإلهية و... منهم عليك أن تتلقى وسائط خلاصك.

يشير المرجع إلى الخلاص بوضوح إلى أن المقصود هنا هو المستوى الأعلى أو النهائي من الاعتبار. لنسجل التمييز المرتبي بين **سلطان** (autoritas) الكهنة **وسلطة** (Potestas) الملك. وبعد تعليق موجز، يتابع جيلاز:

في الأمور المتعلقة بالنظام العام، يدرك الرؤساء الدينيون أن السلطة الإمبراطورية قد منحت لكَ من أعلى، وهم أنفسهم سيطيعون قوانينك كيلا يظهروا معاكسين لإرادتك في قضايا العالم.

الكاهن إذن مرتبط بالملك في القضايا الاجتماعية التي تعني النظام العام. وما فات المعلقين المحدثين رؤيته كاملاً هو أن مستوى الاعتبار قد انتقل من أعالي الخلاص إلى حضيض أشياء هذا العالم. الكهنة أعلى مقاماً، لأنهم ليسوا أدنى إلا على مستوى أدنى فحسب. لسنا أمام مجرد «صلة» (مورّيسون) أو مجرد خضوع الملوك للكهنة (أولمان) بل أمام **تكاملية مرتبية**(44).

لقد حدث أنني التقيت الوضع نفسه في الهند القديمة،

---

(44) Karl F. Morrison, *Tradition and Authority in the Western Church, 300-1140* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969), pp. 101-105, and Walter Ulmann, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages: A Study in the Ideological Relation of Clerical to Lay Power* (London: Methuen, [1955]), pp. 20 sq.

الفيدية (védique)[*]. كان الكهنة هناك يرون أنفسهم أعلى مقاماً من الملك دينياً أو بصورة مطلقة، لكنهم خاضعون له مادياً[45]. إذا اختلفت المفردات، فالتنظيم هو نفسه لدى جيلاز على وجه الدقة. والأمر يثير الدهشة نظراً إلى الاختلافات الهامة بين خلفيات كل منهما. أما في ما يتعلق بالهند، فلم يكن المؤمنون يشكلون جسماً متحداً، ولم تكن الكهانة منظمة بطريقة اتحادية، وقبل كل شيء لم يكن هناك مجال للأفراد. (فالزاهد الذي تحدثت عنه في الصفحات السابقة لم يكن قد ظهر بعد). وقد وصل بنا الأمر إلى الافتراض بصورة جريئة أن الشكل المشترك، والوضع موضع البحث هو بكلٍّ بساطة الصيغة المنطقيّة لعلاقة الوظيفتين.

يوجد النص الرئيسي الآخر لجيلاز في كتاب *De Anathematis Vinculo*. وتكمن فائدته الرئيسية لنا في تفسير اختلاف الوظيفتين باعتبارهما مؤسستين من قبل المسيح. قبله، «كان يوجد في الواقع ـ رغم أنه بمعنى ما تصويري مسبق ـ رجال كانوا في آن واحد ملوكاً وكهنة»، مثل مَلْكيصادَق[**] (Melchisédech). عندئذ، «أتى من هو فعلاً ملك وكاهن»، وهو نفسه، المسيح، الذي «بعد أن رأى الضعف البشري... فصل مراسم السلطتين[46] بواسطة وظائف ومناصب مميزة... بقصد أن

(*) نسبة إلى فيدا (Véda)، أحد كتب الهندوس الدينية الأربعة أو الأربعة جميعاً (المترجم).

(45) انظر: «La Conception de la royauté dans l'Inde ancienne» (spécialement § 3), dans: *Homo hierarchicus: Le système des castes et ses implications*, app. C.

(**) شخصية توراتية، ملك ـ كاهن، لا نعرف شيئاً عن أسلافه أو آبائه، ولا عن خلفائه أو أولاده. ولا يظهر في التوراة إلا في ثلاث آيات في «سفر التكوين،» الأصحاح الرابع عشر، الآيات 18-20، بمناسبة لقائه مع أبرام (انظر: **الكتاب المقدس** (بيروت: دار المشرق)، ص 88 ـ 89) (المترجم).

(46) حول هذه النقطة، تبدو النصوص المعطاة من قبل مؤلفينا فاسدة (بصورة مختلفة). نقرأ مع شوارتز: *Officia potestatis utriusque* (Eduard Schwartz, =

ينقذ خاصته [من البشر] بتواضع ملائم...». إنه الشيطان فقط هو الذي قلّد الخلط قبل المسيحي للوظيفتين، بحيث، كما يقول جيلاز، «جعل الأباطرةُ الوثنيون أنفسهم يُسَمّون أحباراً مقدسة». يمكن أن تكون هنا إشارة إلى ما كان باقياً من المملكة المقدسة في بيزنطة. أما بالنسبة إلى الباقي، فبوسعنا أن نرى في هذا النصّ فرضية معقولة تماماً حول تطور المؤسسات. وليس من الخطل بالنسبة إلينا أن نفترض أن تكون السيادة المقدسة الأصلية، كسيادة فرعون مثلاً أو إمبراطور الصين، في بعض الثقافات متمايزة في وظيفتين، كما كانت الحالة في الهند.

سيكون من المثير للاهتمام مناقشة صعوبات المعلقين على هذه النصوص. وعليَّ أن أختار. مؤلف قريب العهد هو الأب كونغار[(47)] يعتبر الصيغة المرتبية سلطان/سلطة بوصفها مجرد ظرفية؛ وفي الواقع لقد رأينا جيلاز بمناسبة التمايز يتحدث فقط عن «السلطتين». لكن أليس التمييز أفضل تعبير عن أطروحة جيلاز بكليّتها؟ وفضلاً عن ذلك، فإن من المؤكد أن كونغار على حق في القول[(48)] إنَّ الكنيسة هنا لا تميل إلى «تحقيق زمني لمدينة الله». كما هو الأمر في الحالة الهندية، تعارض المرتبية منطقياً السلطة: إنها لا تزعم، كما ستفعل في ما بعد، نقل نفسها بنفسها على صعيد السلطة. لكن ها هو كونغار يؤكد[(49)] أن جيلاز لا يُخضِعُ السلطة الإمبراطورية لـ«السلطة» الكهنوتية، بل فقط الإمبراطور للأساقفة في ما يتعلق بالأمور الإلهية (res divina)،

«Publizistische Sammlungen zum Acacianischen Schisma,» *Abhandl. der Bayer.* = *Akademie d. wiss. Philol-Histor. Abteilung*, NF 10 (1934), p. 14).

(47) Yves-M. J. Congar, *L'Ecclésiologie du haut Moyen Age: De Saint Grégorie le Grand à la désunion entre Byzance et Rome* (Paris: Editions du Cerf, 1968).

(48) المصدر نفسه، ص 256.

(49) المصدر نفسه، ص 255-256.

ويخلص إلى أنه إذا كان الإمبراطور بوصفه مؤمناً، في الكنيسة، فإن الكنيسة نفسها كانت في الإمبراطورية (هو الذي يؤكد الكلمة). أصرُّ على أنه لا مجال لأن نُدْخِلَ هنا تمييزاً بين الوظيفة والقائم عليها، تمييزاً يهدم من ثمَّ حجّة جيلاز، والذي كان كارليل يعترف على طريقته بأنه غالباً ما أهمل في مصادرنا[50]. الواقع، أن الإمبراطورية تبلغ أوجها في الإمبراطور، ويجب فهم جيلاز كما لو أنه يقول إنه إذا كانت الكنيسة في الإمبراطورية بالنسبة إلى قضايا العالم فإن الإمبراطورية في الكنيسة بالنسبة إلى الأمور الإلهية. بصورة عامة، يبدو المعلقون يطبقون على مقترح عام 500 طريقة تفكير لاحقة ومختلفة تماماً. إنهم يَقصِرون الاستخدام البنائي الغنيّ والمرن للتعارض الأساسي الذي استرعى انتباهنا إليه كاسباري على قضية ذات بعد واحد هي إما/ وإما، أسود أو أبيض. في حين أن هذه الأشكال لم تظهر حسب كاسباري إلا حين «فقد النصف الثاني من القرن الثاني عشر هذا الضرب من المرونة مع تثبيت المواقف السياسية الناتجة عن المنازعة [حول التنصيب] وأكثر من ذلك، بسبب بطء تزايد طرق التفكير المدرسي والقانوني. . . وألحّ على الوضوح وعلى التمايز بدلاً من إلحاحه على العلاقات المتبادلة»[51].

لقد درسنا صيغة أيديولوجية مهمة. لا ينبغي أن نتصوَّرَ أنّ قول جيلاز قد حلَّ كل الصراعات بين الطرفين الرئيسيين، ولا أنه قد حقق اتفاق الجميع، بصورة دائمة أو غير دائمة. فجيلاز نفسه كان مقوداً إلى تصريحه بسبب أزمة حادة ولدت من إصدار الإمبراطور لصيغة الـ Henotikon الهادفة إلى تهدئة رعاياه القائلين بالطبيعة الواحدة للمسيح. وبصورة عامة، لم يكن بطاركة الكنيسة الشرقية يتبعون مُمثل القديس بطرس بصورة عمياء، وفي المقام الأول تماماً

---

(50) المصدر نفسه، ص 169.

(51) المصدر نفسه، ص 190.

كانت للأمبراطور وجهة نظره الخاصة به في هذا المجال. وتبين بعض الملامح أنه بقي على الدوام شيء ما لبيزنطةَ المملكة المقدسة الهلنستية[52]، على الأقل لاستخدام الإمبراطور الخاص وفي القصر الإمبراطوري. وقد زعم بعض الأباطرة تركيز السيادة الروحية والزمنية في الوقت نفسه بين أيديهم، ونجحوا في ذلك أحياناً. لا قبل جيلاز فحسب، أي جوستنيانوس، بل بعده أيضاً، في الغرب، شارلمان وأوتون الأول، كلٌّ على طريقته، تحمل أعباء الوظائف الدينية العليا بوصفها جزءاً لا يتجزأ من ملكه.

سيكون من الصعب أن نتخيّل مناقضاً أشد وضوحاً لمذهب جيلاز من السياسة التي تبنتها البابوية اعتباراً من منتصف القرن الثامن. في عامي 753 و754، وبخطوة لا سابقة لها، غادر البابا إتيان الثاني روما، واجتاز جبال الألب ليزور ملك الفرنجة بيبان (Pépin). لقد ثبته في ملكه ومنحه لقب «شريف أهل روما» وأناط به دور حامي الكنيسة الرومانية وحليفها. وبعد خمسين سنة من ذلك كان ليون الثالث يتوِّجُ شارلمان إمبراطوراً في كاتدرائية القديس بطرس في روما، يوم عيد الميلاد في عام 800.

من الممكن أن نفهم بناء على وضعهم العام كيف كان البابوات مقودين إلى تبني خط عمل بمثل هذه الجذرية. ونكاد نقول تقريباً مع كارليل إن الظروف فرضته عليهم. على الصعيد المباشر، يمكننا تلخيص ما جرى في نقطتين. وضع البابوات نهاية لوضع من الإذلال والقمع والخطر بإدارتهم ظهرهم لبيزنطة مستبدلين حامياً بعيداً، متحضراً، وإن كان مزعجاً، بحام آخر أقرب وأشد فاعلية وأقل تحضراً وبالوسع لهذا السبب الأملُ في أن يكون أكثر انقياداً. وفي الوقت نفسه، كانوا يستفيدون من التغيير ليطالبوا بسلطة سياسية يسودون بها على جزء من إيطاليا.

---

(52) انظر أعلاه الهامش رقم (21)، ص 57 من هذا الكتاب.

وسيتمكن الأباطرة الغربيون تماماً في ما بعد من أن يظهروا أقل انقياداً مما كان يُظَنّ بدءاً بشارلمان الذي كان يرى على وجه الاحتمال الحقوق السياسية التي كان يضمنها للبابا باعتبارها تؤلف فقط نوعاً من الاستقلال الذاتي تحت سيادته الخاصة. لقد أكد واجبه لا في حماية الكنيسة فحسب، بل في إدارتها أيضاً.

أما بالنسبة إلينا فما هو جوهري هو استئثار البابوات بوظيفة سياسية كما هو واضح منذ البداية. وحسب الأستاذ سوثرن في تعليقه على الحلف مع بيبان، «للمرة الأولى في التاريخ، تصرّف البابا بوصفه سلطة سياسية عليا حين أجاز نقل السلطة في مملكة الفرنجة، وشدّد على دوره السياسي باعتباره خليفة الأباطرة من خلال تصرّفه بأراض إمبراطورية في إيطاليا». إن استملاك أراض إمبراطورية في إيطاليا ليس واضحاً تمام الوضوح في البداية: حصل البابا من بيبان وبعد ذلك من شارل على الاعتراف بـ«حقوق» وأراضي «جمهورية الرومانيين»، من دون أن يتم التمييز تماماً بين الحقوق والسلطات الخاصة والعامة، لكن ولاية رافين (exarchat de Ravenne) كانت من ضمنها. لا يمكننا الحديث بعد عن دولة بابوية، على الرغم من وجود كيان سياسي روماني. وتعبر وثيقة مزيفة، وربما كانت لاحقة، الهبة المزعومة لقسطنطين، بوضوح عن الادعاء البابوي. في هذا النص، يُفترَض بأوّلِ إمبراطور مسيحي أن ينقل في عام 315 لأسقف روما لا «قصر» لاتران (Latran)، والأراضي الموروثة الواسعة و«الإمارة» الدينية على كل الأساقفة الآخرين بوصفه «بابا عمومياً» فحسب، بل كذلك السلطة الإمبراطورية على إيطاليا الرومانية والشارات والامتيازات الإمبراطورية[53].

(53) Richard William Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages* (Harmondsworth: Penguin Books, 1970), p. 60. =

ما يهم هنا من وجهة نظرنا، في المقام الأول، هو التغير الأيديولوجي الذي نرى على هذا النحو بدايته، والذي سيتطور في ما بعد على نحو كامل باستقلالٍ تام عن المصير المخصص في الواقع للادعاء البابوي. مع المطالبة بحقٍّ ملازم للسلطة السياسية، أُدخِلَ تغييرٌ في العلاقة بين الإلهي والأرضي: فالإلهي يزعم الآن الملك على العالم بواسطة الكنيسة والكنيسة تصير دنيوية بمعنىً لم تكن عليه حتى ذلك الحين. لقد ألغى البابوات بخيار **تاريخي** الصياغة **المنطقية** من قبل جيلاز للعلاقة بين الوظيفة الدينية والوظيفة السياسية، واختاروا صيغة أخرى لها. فمحل السلطة الثنائية* المرتبية لجيلاز حلت ملكية من نمط لا سابق له، ملكية روحية. يتحد المجالان أو الوظيفتان، ويُقصَى التمييز بينهما من المستوى الأساسي إلى المستوى الثانوي، كما لو أنهما يختلفان لا في طبيعتهما بل في الدرجة فقط. إنه التمييز بين الروحي والزمني على النحو الذي عرفناه منذ ذلك الحين، والمجال موحّدٌ بحيث إن بوسعنا الحديث عن «سلطتين» روحية وزمنية. إنها ميزة خاصة أن يكون الروحي مُتَصَوَّراً بوصفه متفوقاً على الزمني حتى على **المستوى الزمني**، كما لو كان درجة أعلى من الزمني، أو إن صح القول الزمني وقد رُفِعَ إلى قوة أعلى. وحسب هذا المحور إنما سيمكن تصوُّرُ البابا في ما بعد بوصفه «مُوَكِّلاً» السلطة الزمنية للإمبراطور كما يُوَكِّلُ مُمَثله.

بالتضاد مع نظرية جيلاز، يُشدَّدُ هنا على التفوق على حساب الاختلاف. وسأخاطر بتسمية هذا التغيير تحريف المرتبية. وفي الوقت نفسه، نتوصل مع ذلك إلى تماسك من نمط جديد. يمثل التوحيد الجديد تحويلاً لوحدة قديمة. إننا إذ نتذكر النموذج

= انظر: Peter Partner, *The Lands of St Peter: The Papal State in the Middle Ages and the Early Renaissance* (London: Eyre Methuen, [1972]), pp. 21-23.

المثالي للمملكة المقدسة نراها هنا وقد استبدلت بما يمكن تسميته كهنوتية ملكية.

هذا الوضع الجديد حافل بمعانٍ وبتطورات تاريخية قادمة. ويجب أن يكون واضحاً أن الفرد المسيحي بالمعنى العام سيكون من الآن فصاعداً بصورة أشد كثافة منخرطاً في العالم. ولكي نبقى على مستوى المؤسسات، فالحركة، شأن الحركات المماثلة التي سبقت، ذات حدّين: إذا صارت الكنيسة أشد دنيوية، فإن المجال السياسي على العكس يشارك الآن على نحو أكثر مباشرة بالقيم المطلقة والعمومية. إنه، إن صح القول، مكرسٌ بطريقة جديدة تماماً. وبوسعنا على هذا النحو أن نتبين إمكانية ستتحقق في ما بعد، أي أن وحدة سياسية خاصة يمكنها بدورها الانبثاق بوصفها حاملة لقيم مطلقة. وتلك هي الدولة الحديثة، لأنها ليست في استمرارية مع أشكال سياسية أخرى؛ إنها كنيسة مُتغيِّرة، كما نرى في واقعة أنها ليست مؤلفة من نظم أو وظائف مختلفة بل من أفراد ـ وتلك نقطة فات هيغل نفسه قبولها[(54)].

من المستحيل هنا أن نعطي ولو صورة إجمالية عن التطور القادم. لنقل فقط إن الانزلاق الذي أتيت على الإشارة إليه سيُتبع بانزلاقات أخرى في الاتجاه نفسه، وإن هذه السلسلة الطويلة من الانزلاقات ستقود أخيراً إلى التسويغ الكامل لهذا العالم، وفي الوقت نفسه للنقل الكامل للفرد في هذا العالم. يمكن أن تُرى

---

(54) انظر كتابه: *Principes de la philosophie du droit*, 3e partie, section III, ونفاد صبره في عام 1831 من فكرة أن يمكن للثورة أن تستأنف. انظر: «The English Reform Bill,» In: *Hegel's Political Writings*, Translated by T. M. Knox; with an Introductory Essay by Z. A. Pelczynski (Oxford: Clarendon Press, 1964), *in fine*, et la correspondance;

انظر: La Postface de Habermas dans: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Politische Schriften*, Theorie; 1 ([Frankfurt]: Suhrkamp, [1966]), pp. 364-365, et tout spécialement la référence au § 258 - en fait - de la *Philosophie du droit*: «si l'Etat est confondu avec la société civile...».

هذه السلسلة من الانتقالات على صورة تجسُّد الإله كالتجسد التدريجي في عالم هذه القيم ذاتها التي كانت المسيحية في الأصل قد ادخرتها للفرد ـ خارج ـ العالم ولكنيسته.

لنختم: لقد اقترحت أن نستنكف عن إسقاط فكرتنا المألوفة عن الفرد على المسيحيين الأوائل وبيئتهم الثقافية، وأن نعترف على العكس باختلاف ملحوظ بين مفاهيم كل منا. كان الفرد بوصفه قيمة مُتَصَوَّراً آنئذ خارج التنظيم الاجتماعي والسياسي المعطى. كان خارجَ وفوقَ هذا التنظيم، فرداً ـ خارج ـ العالم بالتضاد مع فردنا ـ في ـ العالم. وبمساعدة المثل الهندي، أكّدتُ أنه ما كان للفردانية أن تتمكن من التطور بصورة أخرى، وأن تظهر في شكل آخر اعتباراً من الفيضية التقليدية، وأن القرون الأولى من تاريخ الكنيسة كانت تبين بدايات التكيف مع العالم لهذا الكائن الغريب. في البداية، أشرنا إلى تبني قانون الطبيعة للرواقيين بوصفه أداة عقلانية لتكييف قيم خارج ـ دنيوية مع الأخلاق الدنيوية. ثم التفتنا بعد ذلك نحو بُعْدٍ وحيدٍ شديد الدلالة، هو البعد السياسي. إن الدولة أصلاً بالنسبة إلى الكنيسة كالعالم بالنسبة إلى الله. ولهذا فإن تاريخ تصور الكنيسة لعلاقتها مع الدولة مركزي في تطور العلاقة بين حامل القيم، الفرد ـ خارج ـ العالم، والعالم. بعد أن فرضَ اعتناق الإمبراطور المسيحية ومن بعده الإمبراطورية على الكنيسة علاقة أوثق مع الدولة، طور جيلاز صيغة منطقية للعلاقة التي يسعنا تسميتها سلطة ثنائية مرتبية. على أن حقيقة هذه الصيغة لا ينبغي أن تحجب عنا واقعة أنه ليس لها أية علاقة على الإطلاق مع الفردانية، كما يبين ذلك الموازي الهندي. ثم حدث في القرن الثامن تغير درامي. فبقرار تاريخي، قطع البابوات علاقتهم مع بيزنطة، واستأثروا بالسلطة الزمنية العليا في الغرب. ولئن دعاهم الوضع الشديد الصعوبة الذي كانوا يوجدون فيه إلى هذا القرار المثقل بالعواقب

فإنه لا يستطيع أن يشرحه. ثمة هنا انزلاق أيديولوجي دقيق لكنه أساسيّ. تزعم الكنيسة الآن السيادة مباشرة أو بصورة غير مباشرة على العالم، وهو ما يعني أن الفرد المسيحي منخرط الآن في العالم بدرجة لا سابق لها. سنتتبع مراحل أخرى في الاتجاه نفسه، لكن هذه المرحلة حاسمة عموماً، وخصوصاً بالنسبة إلى التطورات السياسية القادمة. لقد استعرضنا على هذا النحو بعض أطوار تحول الفرد ـ خارج ـ العالم إلى فرد ـ في ـ العالم.

ربما كان الدرس الرئيسي الجدير بالتأمل هو أن أشد ضروب أنسنة العالم فعليّة قد خرجت على المدى الطويل من دينٍ كان يُخضِعُها بصورة شديدة الصرامة إلى قيمة متعالية.

كالفن

إنه لضعف من هذه الدراسة الحالية أن تتوقف عند القرن الثامن. وستتعزز الأطروحة إن أمكننا تقديم التطوير التالي حتى الإصلاح. لست في وضع يسمح لي القيام بذلك في الوقت الحاضر، ولكن لمعالجة هذا النقص ببعض المعايير أقترح النظر بإيجاز في الطور النهائي للعملية كما هي ممثلة من قبل كالفن[55]. وسنتخذ أساساً التأويل الذي يعطيه عنه ترولتش محاولين أن نبين أن هناك فائدة من إعادة صياغته باللغة المستخدمة هنا[56].

---

(55) آمل أن أقدم في ما بعد عرضاً كاملاً.

(56) ليست هذه الخاتمة إلا مجرد تمرين على نصّ ترولتش. ولو وجب الاعتذار عن عدم النظر في أدبيات أكثر اتساعاً لقلت إنه حسب عدد من الجولات، كالجولات في كتب شوازي (Choisy) التي يرجع ترولتش إليها أو في كتب **التأسيس** (*Institutes*) الخاصة بكالفن، نجد أن المسائل المطروحة تتلقى بسهولة جواباً مشتركاً: ليس هناك ظل، أو منطقة تتطلب زاوية رؤية أخرى أو إضاءة أخرى؛ فالحدود قد رسمت بيد ثابتة ولا يمكننا أن نخطئها. بل إنه يوجد شيء ما مقلق في الطمأنينة العازمة لكالفن. إنه في ذلك كما هو الأمر في الأمكنة الأخرى حديث بكل معنى الكلمة: لقد استبعد عالم البنية الغني والمعقد والمتقلب.

بأي معنى يمكن أن يُعتبر كالفن قد وسم نهاية سيرورة؟ لقد استمر التطور العام بعده. وسيتقدم الفرد ـ في ـ العالم مع الطوائف، ومع عصر التنوير وما بعده. ولكن من وجهة النظر التي اخترناها، أي وجهة نظر العلاقة المفهومية بين الفرد والكنيسة والعالم، يسجل كالفن خاتمة: كنيسته هي آخر صورة يمكن للكنيسة أن تتخذها دون أن تتلاشى. وفوق ذلك، إن قلت كالفن، فإنني أتطلع إلى الإصلاح بوصفه يبلغ ـ من وجهة نظرنا ـ أوجه في كالفن. لقد بنى كالفن على لوثر. كان يعي فقط أنه يوضح، يفصّل موقف لوثر ويستخرج منه النتائج المنطقية. يمكننا إذن للإيجاز أن نتلافى النظر في اللوثرية في ذاتها، وألا نحتفظ من نظرات لوثر إلا بتلك التي سبق افتراضها في كالفن، وأن نترك جانباً نظراته الأخرى باعتبارها متجاوزة أو مستبدلة لدى كالفن.

الأطروحة بسيطة. فمع كالفن تنتهي الثنائية المرتبية التي ميّزت حقل دراستنا: فالعنصر الدنيوي المضاد الذي كان على الفردانية حتى ذلك الحين أن تفرد له مكاناً يتلاشى كلياً في ثيوقراطية كالفن. لقد توحد المجال بصورة مطلقة. **والفرد هو الآن في العالم، والقيمة الفردانية تسود بلا قيود ولا حدود.** إن لدينا أمامنا الفرد ـ في ـ العالم.

الواقع أن الاعتراف بهذه الواقعة ليس جديداً، لأنها حاضرة في كل صفحة من صفحات فصل ترولتش حول كالفن، حتى ولو عُبِّرَ عنها بلغة مختلفة بعض الاختلاف. منذ بداية كتابه، كان ترولتش في نهاية فصله عن بولس يوجه النظر أصلاً نحو هذا الاتحاد[57]: «هذا المبدأ في مجرد تجاور شروط معطاة وتطلعات مثالية، أي خليط المحافظة والجذرية، لن يُحطَّمَ إلا بالكالفنية».

---

(57) Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, pp. 81-82.

يوحي الظرف بإمكانية بديل: فبعد الاتحاد، إما أن تنشط الروح الحياة كلها كما هو الأمر مع كالفن، أو أن الحياة المادية على العكس هي التي تقود الحياة الروحية. لقد استبدلت الثنائية المرتبية باستمرارية (continuum) مسطحة محكومة من قبل بديل.

يظن كالفن أنه يتبع لوثر، ومع ذلك فهو ينتج مذهباً مختلفاً. وذلك يدعونا للانطلاق من طبعه أو من مزاجه الخاص. كما يقول ترولتش، يملك كالفن مفهوماً شديد الغرابة عن الله. ويتطابق هذا المفهوم على وجه الدقة مع ميل كالفن، وبصورة عامة فهو يُسقِط في كل مكان وحيه الشخصي العميق. ليس كالفن صاحب مزاج تأملي، إنه مفكر صارم يلتفت فكره نحو الفعل. والواقع أنه حَكم جنيف كرجل دولة مجرب، ويوجد فيه جانب شرعوي. إنه يحب سنَّ القواعد وإخضاع نفسه والآخرين لضوابطها. إنه شغوف بإرادة التأثير في العالم، ويستبعد بتعليلات متماسكة الأفكار المسبقة التي يمكن أن تحول بينه وبين ذلك.

هذا الاستعداد الشخصي يضيء العناصر الثلاثة المترابطة بصورة وثيقة، والتي هي أساسية في مذهب كالفن: المفاهيم عن الله بوصفه **إرادة**، وعن القدر، وعن المدينة المسيحية بوصفها الموضوع الذي تتناوله إرادة الفرد.

إن الله بالنسبة إلى كالفن هو جوهرياً إرادة وجلال. وهذا يقتضي مسافة: إن الله هنا أبعد مما كان في السابق. كان لوثر قد أخرج الله من العالم برفضه التوسط المُتمَأسس في الكنيسة الكاثوليكية[58]، حيث كان الله حاضراً بالنيابة في رجال متميزين

(58) تبدو هذه السمة مهملة في تاريخ الأفكار. مثل هذا النمط من التعالي سيظهر في ما بعد غير محتمل للفلاسفة الألمان. يضاد كولن موريس لحسن الحظ قول كارل بارت الذي يعتبر أنه ليس هناك نقطة اتصال بين الله والإنسان مع الحضور القريب لله لدى القديس برنار والجهد السيترسي* في «اكتشاف الله في الإنسان وعبر =

بوصفهم وسطاء (وجهاء الكنيسة، الكهنة المكلفون بالأسرار المقدسة، ورهبان مكرسون لنمط أرقى من الحياة). لكن الله بالنسبة إلى لوثر كان لا يزال سهل المنال على الوعي الفردي بواسطة الإيمان والحب وبمعنى ما العقل. لدى كالفن، يسقط الحب إلى الخلفيّة، ولا يطبق العقل إلا على هذا العالم. وفي الوقت نفسه، فإله كالفن هو النموذج الأمثل للإرادة، حيث يسعنا رؤية التأكيد غير المباشر للإنسان نفسه بوصفه إرادة، وفيما وراءه، التأكيد الأقوى للفرد، وعند الحاجة بوصفه المعارض أو المتفوق على العقل. طبعاً إن التشديد على الإرادة مركزي في تاريخ كل الحضارة المسيحية، من القديس أوغسطين إلى الفلسفة الألمانية الحديثة، لكي لا نقول شيئاً عن الحرية بصورة عامة، وعن العلاقة مع الإسمية (غيوم دوكام).

عُبِّرَ عن تفوق الإرادة بصورة درامية في عقيدة القدر. هنا، توجد نقطة الانطلاق في إنكار لوثر الخلاص بالأعمال، والذي كان يهدف قبل كل شيء إلى هدم الصرح الكاثوليكي، وشعائرية الكنيسة والهيمنة التي كانت تمارسها على الفرد. كان لوثر قد أحلَّ التبرير بالأعمال بالتبرير بالإيمان، وفي الجوهري، كان قد توقف هنا، تاركاً للفرد هامشاً من الحرية. أما كالفن فقد مضى بعيداً، مؤكداً بتماسك شديد عجز الإنسان الكامل في مواجهة كلية حضور الله. للوهلة الأولى، يمكن أن نرى هنا حصْراً للفردانية بدلاً من تقدمها. ويرى ترولتش في الكالفنية شكلاً خاصاً من الفردانية بدلاً من مجرّد فردانية مكثفة[59]. أود أن أبيِّنَ أنَّ هناك تكثيفاً في ما يخص علاقة الفرد بالعالم.

= الإنسان». انظر: Colin Morris, *The Discovery of the Individual, 1050-1200*, Church History Outlines; 5 (London: S. P. C. K. for the Church Historical Society, 1972), p. 163.

(59) Troeltsch, Ibid., n. 320.

إن الإرادة الإلهية التي لا تُدرَك تخصُّ بعض البشر بنعمة الانتخاب، وتحكم على آخرين بالجحود. ومهمة المُنتخَبِ العمل على تمجيد الله في العالم، والإخلاص لهذه المهمة سيكون علامة الانتخاب وبرهانه الوحيد. هكذا يمارس المنتخب دون هوادة إرادته في الفعل. والحال أنه في قيامه بذلك، في الخضوع المطلق لله، سيشارك فيه في الواقع بإسهامه في إنجاز مقاصده. أحاول، على نحو ناقص دون أيِّ شك، إدراك عقدة خضوع وتمجيد الأنا الموجود في وضع أفكار كالفن وقيمه. على هذا المستوى، أي في ضمير المنتخب، نعثر على الثنائية المرتبية المألوفة لنا. يحذرنا ترولتش من تأويلٍ يرى في كالفن فردانية ذرية بلا كابح. ومن الصحيح أن النعمة الإلهية، نعمة الانتخاب، مركزية في المذهب، وأن كالفن لا يهتم لحرية الإنسان. فهو يعتبر أن «شرف الإله سليم حين ينضوي الإنسان تحت قانونه، سواء أكان خضوعه حراً أم قهراً»[60]. ومع ذلك، إذا رأينا هنا انبثاق الفردانية ـ في ـ العالم، وإذا عرفنا الصعوبة الذاتية لهذا الموقف، نتوصل إلى أن نرى في خضوع المُنْتَخَب لنعمة الله **الشرط الضروري** لشرعنة هذا النقل الحاسم.

في الحقيقة كان الفرد حتى ذلك الحين مرغماً على أن يتعرف في العالم على عامل معاكس، **وآخر** غير قابل للاختزال، ولا يمكنه إلغاؤه ولكن يمكنه إخضاعه فقط واحتواؤه. يختفي هذا الحصْر مع كالفن، ونجده بمعنى ما وقد استبدل بهذا الخضوع الخاص تماماً للإرادة الإلهية. إذا كان هذا هو تكوين ما سماه ترولتش وفيبر «التقشف ـ في ـ العالم»، فإننا نفضل عكس المفردات والحديث عن دنيوية داخلية تقشفية، أو مشروطة[61].

---

(60) شوازي، وقد استشهد به ترولتش في المصدر نفسه، هامش 330.

(61) قال ماكس فيبر تقريباً الشيء نفسه في عام 1910 في نقاش تم بعد =

يمكننا أيضاً أن نجد تضاداً بين مشاركة كالفن النشيطة في فهم الله وبين المشاركة التقليدية التأملية التي كانت لا تزال مرتبطة باسم لوثر. ويبدو أنه بدلاً من العثور في عالم آخر على الملجأ الذي يسمح لنا بتدبر أمورنا مع عيوب هذا العالم بشكل أو بآخر، قررنا أن نجسِّد نحن أنفسنا هذا العالم الآخر في فعلنا الحازم على هذا العالم. وها هو، وهو أمر ذو أهمية هائلة، نموذج الاصطناعية* الحديث بصورة عامة، التطبيق المنتظم على أشياء هذا العالم لقيمة خارجية، مفروضة. لا قيمة مستخلصة من انتمائنا إلى العالم، أو من انسجامه أو من انسجامنا معه، بل قيمة متجذرة في تبايننا بالعلاقة معه: مماهاة إرادتنا مع إرادة الله (ديكارت: سيجعل الإنسان من نفسه «سيِّدَ الطبيعة ومالكها»). إن الإرادة المطبقة على هذا النحو على العالم، والغاية المستهدفة، والدافع أو الحافز العميق للإرادة غرباء. وبعبارة أخرى، إنهم خارج ـ دنيويين. إن خارج ـ الدنيوية مركَّزٌ الآن في الإرادة الفردية. وهو ما ينطبق تماماً على تمييز توينيس (Toennies) بين الإرادة العفوية (Naturwille) والإرادة التعسفية (Kürwille)، ونرى أين يكمن مصدر التعسف (Willkür). وفي نظري، إن هذا الوضع موجود أيضاً تحت ما أطلق عليه فيبر عقلانية المحدثين.

= محاضرة ترولتش حول القانون الطبيعي: كان يواجه بين «أشكال الشعور الديني الرافض للعالم» بـ«الشعور الديني الكالفني الذي يجد يقين كون المرء طفل الإله في امتحان الذات (*Bewährung*) في النجاح... ضمن العالم المعطى والمنظم»، وكذلك كان يعارض «طائفة» الحب اللاكوني الخاص بالكنيسة الشرقية وروسيا بـ«المجتمع» أو «تكوين البنية الاجتماعية على أساس أناني»، انظر: «Max Weber on Church, Sect and Mysticism,» Edited by Benjamin Nelson, *Sociological Analysis*, vol. 34, no. 2 (1973), p. 148.

ويقول بنيامين نلسون في مكان آخر إن الصوفية ـ في ـ العالم تتطلب الاعتراف بها على نحو أشد جلاء مما فعله ماكس فيبر وترولتش (*Sociological Analysis*, vol. 36, no. 3 (1975), p. 236)، انظر أيضاً الهامش رقم (7)، ص 48 من هذا الكتاب) يبدو ذلك يؤكد التشديد القائم هنا على التفاعل الدنيوي* بدلاً من التشديد على التقشف.

تسمح لنا هذه النظرة لكالفن بالإضافة إلى ذلك، بتصحيح النموذج المستخدم حتى الآن وتعميقه. إذا كان خارج ـ الدنيوية مركزاً الآن في إرادة الفرد، فإن بوسعنا التفكير أن الاصطناعية الحديثة بوصفها ظاهرة استثنائية في تاريخ الإنسانية لا يمكن فهمها إلا باعتبارها نتيجة تاريخية بعيدة عن الفردانية ـ خارج ـ العالم الخاصة بالمسيحيين، وأن ما نسميه «الفرد ـ في ـ العالم»، الحديث، يملك في ذاته، مخفياً في تكوينه الداخلي عنصراً غير مُدْرَك، لكنه جوهري من خارج ـ الدنيوية. هناك إذن استمرارية أكبر بين نمطي الفردانية لم نفترضها في البداية مع هذه النتيجة، وهي أن الانتقال المباشر المفترض من الفيضية التقليدية إلى الفردانية الحديثة لم يعد يبدو لنا الآن بوصفه غير محتمل فحسب، بل بوصفه مستحيلاً[62].

إن الانتقال إلى الفرد ـ في ـ العالم، أو إن جاز لي القول التحوّل إلى داخل ـ الدنيوية* يملك لدى كالفن أحداثاً متلازمة هامة. لقد سُجِّلَ انحسارُ مظاهرَ صوفية وعاطفية. إنها ليست غائبة تمام الغياب عن كتابات كالفن، لكنها غائبة على نحو مذهل في مذهبه. إن الفداء ذاته يُنظر إليه من وجهة نظر شرعوية جافة، بوصفه تعويضاً عن إهانة لكرامة الله. إن المسيح هو رئيس الكنيسة (بدل البابا)، نموذج الحياة المسيحية والخاتم الشاهد على صحة

(62) إن جزأيْ نموذجنا الأصلي كانا قد أدخلا أولاً بصورة مستقلة نسبياً وكانا يستطيعان الظهور متناقضين. أي بإيجاز: إنَّ التمييز الفيضية/الفردانية يفترض فردانية ـ في ـ العالم، في حين أنه في التمييز داخل ـ الدنيوية/خارج ـ الدنيوية لا يواجه قطب خارج ـ الدنيوية الفيضية (على الأقل بطريقة قطب داخل ـ الدنيوية نفسها). والواقع، تُواجَهُ الفردانية خارج ـ الدنيوية مرتبياً بالفيضية: فبوصفها متفوقة على المجتمع تتركه على ما هو عليه، في حين أن الفردانية خارج ـ الدنيوية تنكر أو تهدم المجتمع الفيضي وتستبدله (أو أنها تزعم فعل ذلك). إن الاستمرارية التي أتينا على رؤيتها بين النمطين، وخصوصاً في مثل كالفن، تعزز وحدتهما وتخفف من اختلافهما. على هذا النحو يتأكد النموذج الأصلي.

العهد القديم. إن التعليم الخاص بالمسيح لم يكن ملائماً لتنظيم مدينة أرضية مسيحية، وتختفي العظة على الجبل إجمالاً وراء الوصايا العشر. ويكرر الحلفُ بين الله والكنيسة الحلفَ بين الله وإسرائيل. لقد ألحّ شوازي على الانتقال من «حكم المسيح» لدى لوثر إلى «حكم الناموس» أو «حكم الكلمة» لدى كالفن.

كذلك، تفقد أكثرية الملامح المطابقة لخارج ـ الدنيوية وظيفتها وتتلاشى. لقد أضاعت عودة المسيح منذ زمن طويل الكثير من طابعها الاستعجالي. ويمكننا القول إن مملكة الله هي الآن بانتظار البناء على الأرض تدريجياً بجهد الصفوة. وفي نظر إنسان يتصارع دون هوادة مع البشر والمؤسسات على ما هي عليه، فإن حالة الطبيعة أو البراءة، والتمييز بين قانونيْ الطبيعة المطلق والنسبي تنظيرات لا طائل منها.

سؤال يطرح نفسه: هل يسعنا التأكيد فعلاً على أن القيمة الفردية تسود الآن دون تناقض ولا تحديد؟ للوهلة الأولى، لا يبدو الأمر على هذا النحو. احتفظ كالفن بالفكرة القروسطية التي يتوجب بموجبها على الكنيسة أن تسيطر على الدولة (أو الحكومة السياسية للمدينة)، وقبل كل شيء فكَّر دوماً الكنيسة بوصفها متماهية مع المجتمع الكليّ. يشير ترولتش بعناية إلى هذه النقطة: ففي حين أن كثيراً من سمات الكالفنية كانت تجعلها تميل نحو الطائفة، أياً كان أمر التطورات المستقبلية في هذا الاتجاه أو في اتجاه «الكنائس الحرة»، التزم كالفن على الدوام وبصورة صارمة برقابة الكنيسة لكل الفعاليات داخل الطائفة الاجتماعية بأجمعها، ماذا أقول؟ لقد طبق على نحو صارم مثل هذه الرقابة في جنيف. بوسعنا الافتراض إذن أن كل أثر للفيضية لم يتلاش، وأنه كان على الفردانية بالنسبة إلى كالفن، كما هو الأمر من قبله، أن تكون موجودة على بعض الدرجات مُعَوَّضَةً بضرورات الحياة الاجتماعية. يشرح ترولتش أنه لم يحدث شيء من ذلك: «ففكرة الطائفة ليست

مفصلة اعتباراً من مفهوم الكنيسة والنعمة، كما هو الأمر في الكنيسة اللوثرية؛ بل إنها على العكس مشتقة من المبدأ نفسه الذي يتفجر منه استقلال الفرد - معرفة الواجب الأخلاقي في الحفاظ على الانتخاب وجعله فعلياً - ومن توراتية (biblicisme) تجريدية»[63].

يذكر ترولتش شنيكينبورغر[64]: «ليست الكنيسة من يجعل المؤمنين ما هم عليه، ولكن المؤمنين هم الذين يجعلون الكنيسة ما هي عليه». ويضيف: «وُضِعَ مفهوم الكنيسة في إطار القدر». وبالإجمال، يتقدم الفرد عبر القدر على الكنيسة. ذلك تغييرٌ عميق، نفهمه على نحو أفضل إذا ما تذكرنا أن لوثر، مع احتفاظه على ما كان يظن بفكرة الكنيسة دون تغيير، قد فرّغها في الواقع من نواتها الحيوية. كانت قد بقيت آنئذ بوصفها مؤسسة للنعمة أو للخلاص (Heilsanstalt)، ولكن قدَرَ كالفن سيحرمها حتى من هذه الكرامة، في الواقع إن لم يكن من حيث المبدأ. بَقيَ من الكنيسة أداة انضباط تؤثر في الأفراد (المصطفين شأن المنبوذين، بما أنه من المستحيل تمييزهم في الممارسة) وعلى الحكومة السياسية. وبصورة أشد دقة، كانت مؤسسة تقديس (Heiligungsanstalt)، ناجعة في تنصير حياة المدينة. كل الحياة، في الكنيسة، الأسرة والدولة، المجتمع والاقتصاد، في كل العلاقات الخاصة والعامة، يجب أن تُكيّف من قبل الروح الإلهي والكلمة الإلهية المنقولة بواسطة قساوسة الكنيسة (وربما مؤكدة من قبل المجمع حيث كان للعلمانيين من يُمثلهم). على صعيد الواقع، كانت الكنيسة الآن العضو الذي كان على المُصطفين بواسطته أن يسودوا على المنبوذين، وأن يُتمّوا مهمتهم في سبيل مجد الله. كانت تحتفظ

(63) Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, pp. 625-626.

(64) المصدر نفسه، الهامش 320.

ببعض سمات الكنيسة القديمة، وتتميز بذلك عن الطائفة، لكنها في الوقت نفسه كانت قد أصبحت في الممارسة جمعية مؤلفة من أفراد[65].

إجمالاً، لم يكن كالفن يتعرَّفُ لا في الكنيسة ولا في المجتمع أو في الطائفة، جمهورية أو مدينة جنيف ـ يتطابق الاثنان في ما يتعلق بأعضائهما ـ مبدأ من طبيعة فيضية كان يمكن أن يحدّ من تطبيق القيمة الفردانية. ولم يكن يعرف سوى شوائب أو مقاومات أو عقبات تتوجّب معالجتها بأنسب طريقة، وحقلاً متحداً لممارسة فعالية المُصْطفى، أي لتمجيد الله.

سأغامر، دون نسيان الفجوة الواسعة التاريخية التي تبقى في هذه الدراسة، في وضع خاتمة مؤقتة. إنَّ الكنيسة التي تضمُّ الدولة قد اختفت بوصفها مؤسسة فيضية.

ومع ذلك، فإن الإصلاح، وإني أميل إلى أن أقول الثورة التي حققها كالفن ـ توحيد المجال الأيديولوجي واهتداء الفرد إلى العالم ـ لم يكن ممكناً إلا بفضل الفعل العريق للكنيسة. من الواضح أنَّ الكنيسة حتى الإصلاح كانت العامل الأكبر في التحول الذي كنا ندرسه، ضرباً من وسيط نشيط بين الفرد ـ خارج ـ العالم والعالم، أي المجتمع، وبصورة خاصة الإمبراطورية أو الدولة.

يمكننا إذن أن نستبدل من حيث المبدأ نموذجنا الأصلي بنموذج آخر أشد دقة، لكن علي أن أكتفي بصورة إجمالية. علينا أن نضع الكنيسة بين القيمة الشاملة ـ الفرد ـ خارج ـ العالم ـ والضرورات والمبايعات الأرضية. إننا نراها عبر العصور نشيطة على جبهتين، مؤكدة نفسها ضد المؤسسة السياسية وكذلك، لكي

---

(65) انظر الهامش رقم (61)، ص 87 من هذا الكتاب.

نتحدث على وجه التقريب، ضد الفرد. ولقد كبرت في الحقيقة من الجهتين: بإخضاعها من حيث المبدأ على الأقل الإمبراطورية، وأيضاً، بإضفائها على نفسها، بواسطة الإصلاح الغريغوري وخصوصاً مذهب الأسرار (ومنها التوبة)، بعضَ الوظائفِ والقدرات التي تسمح بتمهيد درب الخلاص من أجل عامة المؤمنين ولكن الفرد مع الإصلاح أراد استعادتها في ما بعد. يهاجم لوثر وكالفن الكنيسة الكاثوليكية قبل كل شيء بوصفها مؤسسة خلاص. وباسم الاكتفاء الذاتي للفرد ـ في ـ العلاقة ـ مع ـ الله، يضعان نهاية لتقسيم العمل الذي كانت الكنيسة قد أقرَّته على الصعيد الديني. وفي الوقت نفسه، فإنهما يقبلان، أو على الأقل يقبل كالفن بصورة متميزة جداً، التوحيد الذي حصلت عليه الكنيسة من الجانب السياسي.

بهذا الموقف المزدوج، استُمْلِكَ المجالُ المُوحَّدُ بمعيار كبير أصلاً من قبل الكنيسة بضربة واحدة من قبل الفردانية ـ في ـ العالم لكالفن. وقطف الإصلاحُ ثمرة نضجت في حضن الكنيسة.

في استمرارية عملية المجموع، يؤلف الإصلاح أزمة مطبوعة بعودة إلى مستوى محدد: فالمؤسسة التي كانت رأس جسر لعنصر خارج ـ الدنيوية، والتي كانت قد غزت العالم محكومة الآن هي نفسها باعتبارها صارت دنيوية أثناء ذلك.



الفصل الثاني

تكوين، 2

المقولة السياسية والدولة

اعتباراً من القرن الثالث عشر(*)

مدخل

لما كانت الدراسة التالية تتناول المفهوم الحديث للفرد فهي محدودة جداً بالعلاقة مع الدراسة التي كان يوصي بها ماكس فيبر في بداية القرن[1]. إنها دراسة مقارنة في أصلها وفي

(*) تسجل هذه المقالة التي ظهرت في عام 1965 بداية البحث. ومن هنا عنوانها الأصلي شديد العمومية: Louis Dumont, «The Modern Conception of the Individual: Notes on Its Genesis and that of Concomitant Institutions», *Contributions to Indian Sociology*, vol. 8 (October 1965),

وبالفرنسية تحت عنوان: «La Conception moderne de l'individu: Notes sur sa genèse, en relation avec les conceptions de la politique et de l'Etat, à partir du XIII^{e} siècle,» *Esprit* (février 1978).

«المفهوم الحديث للفرد. ملاحظات حول تكوينه، بالعلاقة مع المفاهيم السياسية والدولة اعتباراً من القرن الثالث عشر».

(1) «إن كلمة «فردانية» تغطي أكثر ما يمكن تخيله تنافراً من المفاهيم [...] وسيكون التحليل الجذري لهذه المفاهيم في الوقت الحاضر مجدداً [بعد بوركهارت] =

غايتها. وتعبيرات من مثل «المذهب الفرداني» و«مذهب الذرة» و«مذهب الزمانية» تستخدم غالباً لتمييز المجتمع الحديث بالنسبة إلى مجتمعات من النمط التقليدي، خصوصاً أن معارضة مجتمع الفئات ♣ بالمجتمع الغربي الحديث فكرة مبتذلة. من جهة حرية ومساواة، ومن جهة أخرى تبعية متبادلة ومرتبية على الصعيد الأول. بوسعنا صفُّ أزواج من المتضادات: الاستمرار في وجه الحركية، الإضفاء في وجه الإنجاز، إلخ. بوسعنا أيضاً التساؤل إذا ما كان هناك القدر نفسه من الاختلاف بين الممارسات الاجتماعية هنا وهناك مما نراه في النظريات الاجتماعية الخاصة، الصريحة أو المضمرة. وأشير بالمناسبة إلى أن المجتمع الغربي لا يجهل على الإطلاق المواقف، بل حتى الأفكار التي يرعاها مجتمع الفئات. في حين أنَّ المفاهيم والمفاهيم السائدة فقط هي التي ستسترعي انتباهنا هنا. إننا نستهدف التعبير بصورة أشد دقة عن الإطار الأيديولوجي الغربي بالمقارنة مع حالة الهند التقليدية.

نجد تضاداً مماثلاً في نظريتنا السياسية الخاصة بنا بين النظريات القديمة (وبعض النظريات الحديثة) حيث الكلُّ (الاجتماعيُّ و) السياسيُّ هو الأوّل، والنظريات الحديثة حيث حقوق الإنسان الفردي هي الأولى وهي التي تحدد طبيعة المؤسسات السياسية الصالحة. مع ولدون، بوسعنا أن نعارض بين النظريات «العضوية»، الممثلة بـ**جمهورية** أفلاطون ـ التي تذكر بصورة قوية بنظريات الفارنا (varnas) الهندية أو بالأحرى التقسيم الثلاثي الهندي الأوروبي للوظائف الاجتماعية ـ أو أيضاً بدولة

= شديد الأهمية للعلم». انظر: Max Weber, *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme* (Paris: Plon, 1964), p. 122, n. 23.

هيغل، ومن جهة أخرى النظريات «الآلية»[2]، كمذهب العقد الاجتماعي والتروست[3] السياسي لدى لوك. وسنتساءل لتمييزها، ما هو المفهوم الأول أو الرئيسي الذي يتناوله التقويم الأصولي، إن كان هو **الكل** الاجتماعي أو السياسي، أو **الفرد** البشري الابتدائي. سنتحدث على هذا النحو، حسب الحالة عن «الفيضية» و«الفردانية». وسيقود ذلك إلى تمييز معنيَيْن لكلمة «فرد»:

1) الفاعل **التطبيقي** للكلام، وللفكر، وللإرادة، وهو نموذج غير قابلٍ للتقسيم من الجنس البشري على النحو الذي يلقاه فيه المراقب في كل المجتمعات.

2) الكائن **الأخلاقي**، المستقل، والمستقل ذاتياً وبالتالي

---

(2) Thomas Dewar Weldon, *States and Morals: A Study in Political Conflicts* (London: J. Murray, [1946]).

واجه كارل بوبر أيضاً المجتمع «المفتوح» والمجتمع «المغلق»، انظر: Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies*, 2 vols. (London: Routledge, [1945]);

والترجمة الفرنسية: Karl Popper, *La Société ouverte et ses ennemies*, 2 vols., traduit de l'anglais par Jacqueline Bernard et Philippe Monad (Paris: Editions du Seuil, 1979).

وفي اتجاه مختلف قليلاً، سنطوف هنا في ميدان كلاسيكي من علم الاجتماع («الجماعة» و«المجتمع» لدى توينيس (Toennies)، وتقسيم العمل إلى آلي وعضوي لدى دوركهايم). إن استخدام المفردات ذاتها لدى ولدون ودوركهايم ليس متناقضاً إذا ما قاربنا بينهما، لأنّ المفردات تتناول مستويات مختلفة، والعكس الظاهري يعيد إلى علاقة تكاملية: إنَّ المجتمع الحديث نفسه الذي طور إلى درجة لا سابق لها التقسيم **العضوي** للعمل والتبعية المتبادلة في الواقع بين البشر أكد أيضاً المستوى الأخلاقي والسياسي للكائن البشري الخاص بوصفه مستقلاً ومكتفياً بصورة مثالية بذاته لذاته، وتبنّى بصورة مهيمنة نظريات **آلية** (فردانية) عن الدولة. ويتصاحب التأكيد الأيديولوجي للفرد تجريبياً بدرجة نادرة من التبعية المتبادلة. انظر كتابي: Louis Dumont, *Homo aequalis, I, Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, bibliothèque des sciences humaines ([Paris]: Gallimard, [1977]), p. 195 et n. 10.

بوسعنا افتراض أن مثل هذا القلب بين مستويات مختلفة يتصاحب دوماً بتمايز أيديولوجي. هناك مجال إذن لوضع دوركهايم في توينيس (وولدون) لا العكس.

(3) التروست (*Trust*): ثقة ممنوحة لشخص تجعل منه المالك الشرعي لملكية ما أو لسلطة ما كي يستخدمها لصالح امرئ آخر (*Shorter Oxford Dictionary*).

(جوهرياً) غير الاجتماعي، على النحو الذي نلقاه فيه قبل كل شيء في أيديولوجيتنا الحديثة عن الإنسان وعن المجتمع.

إن مشكلتنا هنا هي محاولة إدراك مراحل من تكون أو تطور الفرد بالمعنى الثاني للكلمة، اعتباراً من المجتمع القروسطي الذي يبدو للوهلة الأولى أقرب إلى المجتمع الفيضي ذي النمط التقليدي منه إلى المجتمع الفرداني ذي النمط الحديث.

هل يمكن القيام باستقصاء بمثل هذا الحجم؟ ألا يخاطر من يتصدى لمثله أن يُتهم بعدم الاختصاص وبالشبهة؟ لقد وجدت أن من اعتُرِفَ به حجة في الموضوع مثل فيجيس (Figgis) وجييرك (Gierke) وإيلي هاليفي (Elie Halévy) كانوا في الواقع قد أجابوا عن بعضٍ من أسئلتنا بصدد حقب وجوانب مختلفة من التطور التاريخي. كان من الممكن على هذا النحو، من خلال الربط في ما بين التيمات المركزية أو النتائج الرئيسية لهؤلاء المختصين ومن خلال إكمالهم بهذه المناسبة، تقديمُ مجملٍ غير كامل ولا شك، لكنه عام ومفيد في الوضع الراهن.

توما الأكويني
وغيوم دوكام

من السهل الانطلاق من تركيبٍ يجمع الوحي المسيحي والفلسفة الأرسطية لدى توما الأكويني. وبوسعنا على الرغم من علاقتهما الوثيقة أن نميز العنصرين بقولنا إنه في حين أن كل فرد على صعيد الدين والإيمان والنعمة هو **كلٌّ** حيٌّ، وفردٌ خاص في علاقة مباشرة مع خالقه ونموذجه، فإنه، على العكس، على صعيد المؤسسات الأرضية، عضو طائفة♣، جزءٌ من الجسم الاجتماعي. إذا كان الشخص من جهة يكتفي بذاته، والواقعة مؤسسة على قيم نهائية مُنْزَلة، متجذرة في حميمية الشخص مع الله، في مقابل

علاقاته الأرضية، فإن الطائفة الأرضية من جهة أخرى مشرعنة، بمساعدة أرسطو، بوصفها قيمة ثانية كمؤسسة عقلانية، بالتناقض مع المذهب السابق الذي لم يكن يقبلها إلا بوصفها دواء صار ضرورياً بفعل الخطيئة الأصلية[4].

إن مفهوم universitas، أي الجسم الاجتماعي بوصفه كلاً ليس البشر الأحياء إلا أجزاءه، ينتمي بالطبع إلى المفاهيم التقليدية عن المجتمع. (لكنه هنا متضمن في الفردانية المسيحية)[5]. اعتباراً من هذا الطور، سيقوم التطور على الإضعاف التدريجي لهذا المفهوم لصالح مفهوم آخر، هو مفهوم societas أو التجمّع بكل بساطة. ضمن هذه العملية سنكتفي بعزل عدد من الأطوار الجزئية من التغيير.

لغيوم دوكام، المدرسيُّ الفرنسيسكاني الكبير في النصف الأول من القرن الرابع عشر، مكانه هنا بوصفه نذيراً بحالة العقل الحديث. للوهلة الأولى، يبدو ملتفتاً إلى الماضي، لأنه يمثل في جزء منه تمرداً ضد شرعنة النظام الدنيوي، عودة إلى الآباء المؤسسين وتشديدهم الحصري على الوحي. (بعد قرنين سيعود لوثر بالطريقة نفسها إلى القديس أوغسطين ضد أرسطو). لكن دوكام هو أيضاً من يعرض الإسمية بانتظام في مواجهة واقعية القديس توما ومؤسس الوضعية والذاتانية في القانون، وكل ذلك يمثل غزواً كاسحاً للفردانية، كما سنرى[6].

بالنسبة إلى توما الأكويني، كانت الكائنات الخاصة مثل بيار

(4) بعبارات عامة تلك فكرة مبتذلة. وقد عبّر عن النقطة بوضوح في: Ernst Cassirer, *The Myth of the State*, Foreword by Charles W. Hendel (New Haven, CT: Yale University Press, 1946), chap. IX.

انظر أيضاً: Michel Villey, *La Formation de la pensée juridique moderne: Le Franciscanisme et le droit* (Paris: Les Cours du droit, 1963), ronéo.

(5) انظر: Dumont, *Homo aequalis, I, Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, p. 24.

(6) ما سيلي هو مجرد تلخيص لفيللي: Villey, Ibid., pp. 147-275.

وبول «جواهر ✤ أولى»، أي جواهر تكتفي بذاتها من النوع الأول، لكن «الكليّات ✤»، كالنوع أو الجنس، المقولات أو الطبقات من الكائنات كانت أيضاً على هذا النحو تسمى «جواهر ثانية»[7]. يهاجم دوكام، بصورة أدق من دونس سكوت (Duns Scot) قبله، هذه النظرة. يرى باعتباره منطقياً خبيراً يظن نفسه على خطى أرسطو أنّه يتوجب القيام بتمييز واضح بين الأشياء من جهة، ومن جهة أخرى العلامات، والكلمات، والكليّات؛ «لا يمكن للأشياء أن تكون بالتعريف إلا «بسيطة»، «معزولة»، «منفصلة»؛ أن تكون يعني أن تكون فريداً ومتميزاً... ففي شخص بيار ليس هناك شيء آخر سوى بيار، ولا شيء آخر يتميز عنه «فعلياً» ولا «شكلياً». فالحيوان أو الإنسان ـ وليس الحيوانية والإنسانية ـ ليسا أشياء، وليسا كائنات»[8]. لا توجد «جواهر ثانية» كما هو الأمر بالنسبة إلى القديس توما. وكما نقول اليوم، لا ينبغي لنا أن نشيِّئ ✤ طبقاتنا أو أفكارنا. ويذهب دوكام في جداله مع البابا إلى حدِّ إنكار وجود شيء ما حقاً مثل «الرهبانية الفرنسيسكانية»: يوجد فقط رهبان فرنسيسكانيون منتشرون عبر أوروبا[9]. إنَّ للمفردات العامة بعض أساسها في الواقع التجريبي، لكنها لا تدلُّ على شيءٍ

(7) المصدر نفسه، ص 204: «ليس العالم الخارجي مجرد غبار من الذرات المبعثرة، أو غبار من الأفراد؛ إنه ينطوي هو نفسه على نظام، طبقات يصطف فيها كل واحد من هذه الكائنات الخاصة («أسباب شكلية») والطبائع («أسباب غائية»)؛ ونسق كامل من العلاقات بين الأفراد، فوق الأفراد. كل ذلك يوجد موضوعياً، بمعزل عن العقل الذي يكشفه في الأشياء».

(8) المصدر نفسه، ص 206.

(9) كيف لا نتعرف هنا في دوكام بصفة شديدة الخصوصية، الأبَ الروحيَّ للأنجلو ـ ساكسون المحدثين؟ خلاف نموذجي يشب حتى درجة ما بين جييرك (Gierke) ومترجمه المحترم السير إرنست باركر (Sir Ernest Barker) (انظر فيما بعد الهامش رقم (23)، ص 112 من هذا الكتاب). ـ جييرك: «ترفض النظرة المتجهة نحو ـ الحقيقي ـ أن تتعرف في وحدة الوجود الحية والمستمرة لشعب ما =

في حدِّ ذاتها سوى أنها معرفة ناقصة وغير كاملة للكيانات الحقيقية التي يسعنا هنا أن نسميها الكيانات الفردية.

النتيجة الأهمّ التي تنتج عن ذلك هي أننا لا نستطيع أن نستخلص من عبارات عامة نستخدمها مستنتجات معيارية. وبصورة خاصة، لا يوجد قانون طبيعي مستخلص من نظام مثالي للأشياء؛ ولا يوجد شيء في ما وراء القانون الحقيقي الموضوع سواء من قبل الله، أو من قبل البشر بإذن الله، أي **القانون الوضعي**. وفي المقام الأول، سيكون نقيض «سلطة ـ الله ـ المطلقة» (plenitudo potestatis) أن يكون المرء محدداً بشيء آخر غير نفسه. وسنرى هذا المرجع إلى سلطة الله ينعكس في المؤسسات البشرية. إن القانون، الذي كان في أشد مظاهره أصولية تعبيراً عن النظام المكتشف في الطبيعة من قبل الفكر البشري، يصير في كليته التعبير عن «سلطة» أو عن «إرادة» المشرِّع. وفوق ذلك، في حين كان الحق مُتَصوراً كعلاقة عادلة بين كائنات اجتماعية، فإنه يصير الاعترافَ الاجتماعيَّ بسلطة (potestas) الفرد. إن دوكام على هذا النحو هو مؤسس «النظرية الذاتية» للحق التي هي في الواقع نظرية الحق الحديثة[10].

= على أكثر من ظاهر بلا جوهر، وهي ترفض ترقية هذه الوحدة إلى مستوى الشخص باعتباره ـ تخييلاً قانونياً». ويقول باركر (في أحد هوامشه): «يمكن للقارئ أن يتعاطف تماماً مع النظرة ـ المتجهة نحو ـ الحقيقي ـ ويمكنه أن يقاد على هذا النحو إلى الشك في أن يكون ما يسميه جييرك الـ *Daseinseinheit eines Volkes* هو حقاً جوهر بمعنى كائن أو شخص. بوسعنا التأكيد على أن وحدة الوجود التي نجدها في شعب ما هي وحدة المضمون المشترك لعديد من العقول أو وحدة الغاية المشتركة، لكنها ليست وحدة كائن الجماعة أو الشخص الجماعي». انظر: Ernest Barker, *Social Contract: Essays by Locke, Hume and Rousseau*, The World's Classics; 511 (London: Oxford University Press, [1947]), pp. 47, LXXXI sq.

لقد نشرت ترجمة باركر في عام 1934، أي بعد سنة من وصول هتلر إلى الحكم، ويمكننا التفكير أن تحفظاته قد تعززت بالأحداث المعاصرة.

(10) ينسجم ذلك بصورة طبيعية مع الإسمية والوضعية القانونية لدوكام، لكنه =

لا يمكننا الافتراض أن دوكام قد أثر مباشرة في التطور المعاصر للحق، لأنَّ كتاباته القانونية لا تبدو أنها كانت واسعة الانتشار. كل أعماله مع ذلك شديدة الدلالة. فالحديث عن الاسمية من جهة، وعن الوضعية وعن الذاتانية القانونية من جهة أخرى يعني ببساطة تسجيل ولادة الفرد في الفلسفة وفي الحق. وحين لا يكون هناك أي شيء حقيقي أونطولوجياً في ما وراء الكائن الخاص، وحين يرتبط مفهوم «الحق» لا بنظام طبيعي واجتماعي، بل بالكائن البشري الخاص، فإن هذا الكائن البشري الخاص يصير فرداً بالمعنى الحديث للكلمة. واللازمة المباشرة للتحول هو التشديد على مفهوم «السلطة» (potestas) الذي يظهر على هذا النحو بوصفه معادلاً وظيفياً حديثاً للفكرة التقليدية عن

= يبلغ هذه النتائج بطريقة غير مباشرة مثيرة للفضول ومفيدة. لم يكن رجل قانون بل رجل منطق. إن السجال بين البابا والفرنسيسكان هو الذي قاده إلى أن يعالج بصورة منتظمة الحق. إن الرهبانية التي كان كرسها مؤسسها القديس فرنسوا داسيز للفقر صارت شديدة الثراء، وقرر البابوات أخيراً إجبار الرهبانية على قبول ملكية الأموال التي كانت تتمتع بها في الواقع. وضد هذه السياسة، ولكي يمنع الفرنسيسكان من أن ينغمسوا، على العكس من أمنية المؤسس، في شؤون هذا العالم، إنما طور دوكام تعريفاته الجديدة للقانون وللحق.

«لقد نقل إلى النظرية القانونية عن الملكية حبه للحياة المسيحية والفرنسيسكانية الجماعية: وهو ما قاده إلى أن يعطي عن حق الملكية صورة فقيرة ومبتذلة، مرسومة من وجهة نظر راهب، فقط لتبرير امتناع الرهبان عنها» (Villey, Ibid., p. 257).

كان هدفه الحدّ من الدائرة القانونية لكنه جعلها على هذا النحو مستقلة، كما جعلها بفعل فردانيته ووضعيته مطلقة وقسرية أكثر مما كانت عليه على الإطلاق. وبالتعارض مع مجرد إمكان الاستفادة من شيء، فإن الحق في هذا الشيء يتصف بإقراره، أي بإمكانية جعله يُعترف به من قبل محكمة عدلية. «إن الحقَّ سلطة معترف بها من قبل القانون الوضعي»، هكذا يتكلم محامي الفقر، معلناً في الواقع عصر الملكية الخاصة. سيُعترض بأن الفكرة الحديثة عن الملكية مشتقة من الحق الروماني. ومن المرجح في الواقع أن يكون المفسرون المحدثون للحق الروماني هم الذين وضعوها كما يؤكد مؤلفنا في عرض مفصل إن لم ينل موافقة المختصين بالرومان فإنه على كل حال شديد الإيحاء بالنسبة إلى عالم الاجتماع (المصدر المذكور، ص 230 وما بعدها).

النظام والمرتبية. من المدهش أن هذا المفهوم عن السلطة الذي يلعب دوراً كبيراً وغامضاً في النظرية السياسية في عصرنا يظهر على هذا النحو منذ البدايات الأولى للعصر الفرداني. إذا كان دوكام لا يعالج السياسة بالمعنى الحقيقي للكلمة، فإنه يترك المجالَ لاستشفاف مفهومي سيادة الشعب والعقد الاجتماعي[11].

وبصورة عامة، لم يعد هناك على الصعيد الاجتماعي بالمعنى الحقيقي للكلمة أيُّ مكان لفكرة الطائفة. لقد اسْتُبْدِلت بحرية الفرد التي يمدُّها دوكام من صعيد الحياة الصوفية إلى صعيد حياة المجتمع. لقد تركنا الطائفة، ضمناً على الأقل، من أجل المجتمع، والجذور الدينية لهذا الانتقال الأول، وهو مقرر بقدر ما هو حاسم، واضحة.

من تفوق الكنيسة إلى السيادة السياسية (القرن الرابع عشر - القرن السادس عشر)

تقدم لنا سلسلة من المحاضرات ألقاها ج. ن. فيجيس (Figgis) في عام 1900 حول ولادة الدولة الحديثة، لا تبدو تيمتها الكبرى قد وضعت بصورة جدية موضع شك منذئذ، كتاباً أساسياً لا غنى عنه، هو من القيمة بالنسبة إلينا بحيث يسمح للمقارنة مع الهند أن تتطور دون عقبة. كان فيجيس قد وجد في

(11) نتوقع في هذه الحقبة مرجعاً على طريقة ليكس ريجيا: «إن ما يروق للأمير له قوة القانون، لأنه بواسطة ليكس ريجيا... سلم الشعب له بقيادته وبسلطته». المصدر نفسه، ص 223، وانظر: John Neville Figgis, *Studies in Political Thought from Gerson to Grotius, 1414-1625* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1907).

وأنا أستشهد بطبعة: (New York: Harper Torchbooks, [1960]), pp. 25-26.

كذلك فإن القوة التشريعية مرئية بوصفها توكيل بالسلطات، «بحيث إن الحق كله يتركب من السلطات الفردية» (انظر: Villey, Ibid., p. 258).

تيمة البابوات أصل نظرية الحق الإلهي للملوك. ففي **دراسات حول الفكر السياسي من جيرسون (Gerson) إلى غروتيوس (Grotius)** يسجل الأصل في الفكر القروسطي للأفكار السياسية ويصف الثورة التي تحررت بها، وبإيجاز ولادة النظرية الحديثة للدولة[12].

يبدأ الكتاب من حيث المبدأ مع مجمع كونستانس في عام 1414، لكن بوسعنا تحديد نقطة البداية في بداية القرن الرابع عشر، لأنَّ المؤلف يجمل في المدخل الوضع القروسطي بصورة عامة، ويتعرض لمؤلفي القرن الرابع عشر. إنه يشير إلى المظهر الثلاثي لدراسته: سيادة الكنيسة في القرون الوسطى، الثورة التي جاءت بسيادة الدولة، والاستمرارية الواقعة تحت التحوّل. سأكتفي جوهرياً بالسمتين الأوليين.

لو حاولنا أن نرى على التوازي الوضع المسيحي القروسطي والوضع الهندوسي التقليدي لوجدنا أن الصعوبة الأولى تكمن في أنه في الوقت الذي كان فيه البراهمانيون في الهند يكتفون بتفوقهم الروحي كانت الكنيسة في الغرب تمارس أيضاً سلطة زمنية، وقبل كل شيء في شخص رئيسها، البابا. ولو رأينا الأمور بصورة فظة، لبدا العصر الوسيط وقد عرف سلطة زمنية مزدوجة. وفوق ذلك، بما أن الهيئة الروحية لم تكن تحتقر أن تلبس لبوس السلطة الزمنية، فإنه يمكننا أيضاً أن نتساءل إن لم تكن الزمنية تتمتع في الواقع ببعض التفوق. بالتضاد مع هذه الافتراضات، يعيدنا تأكيد فيجيس المركزي إلى مسافة أقرب بكثير من اللوحة الهندية.

لم تكن الكنيسة في العصر الوسيط دولة، بل كانت الدولة؛ كانت الدولة، أو بالأحرى

---

(12) لنشر أن فيجيس كان يفكر أنه بفضل شعوره الديني «قد تمكن من النفاذ في روح العالم القروسطي لا من تسجيل وقائعه الخارجية فحسب». انظر حول المنهج: Figgis, Ibid., pp. 35-36.

السلطة المدنية (لأن المجتمع المنفصل لم يكن معترفاً به) مجرد دائرة الشرطة للكنيسة. كانت هذه الأخيرة قد استمدت من الإمبراطورية الرومانية نظريتها في الصلاحية المطلقة والعامة للسلطة العليا، وطورتها إلى نظرية تمام قوة البابا (plenitudo potestatis). كان البابا المُوزِّع الأعلى للقانون، وينبوع الشرف، بما في ذلك الشرف الملكي، وكان المصدر الوحيد الشرعي للسلطة على الأرض. وهو، إن لم يكن المؤسس الشرعي في الواقع للرهبانيات الدينية وللدرجات الجامعية، فهو على الأقل «القاضي والحكم الأعلى» بين الأمم، وحارس الحق الدولي، والمنتقم للدم المسيحي[13].

سأستعيد هنا الجملة الأولى التي وضعتها بحروف مشدّدة، باعتبارها تعني شيئين: أولاً أن الكنيسة، أو المسيحية العامّة، كانت تضم كل المؤسسات الخاصة وكانت المجتمع الوحيد، **المجتمع** الكليّ بالمعنى الحديث. وفي المقام الثاني أن هذه الطائفة العامة للمسيحيين كانت تتحمل في مرتبيتها الروحية أعباء السلطات التي يمكن أن نسميها بصورة أخرى سياسية، حتى ولو كانت تندبها، أو كانت تندب جزءاً منها، لهيئات زمنية. والسمة الأولى التي تحدد بها القيم الأخيرة حدود المجتمع الكليّ موجودة أيضاً في الحالة الهندية، والسمة الثانية تميِّز الحالتين، رغم استمرار وجود بعض التشابه في تبعية الهيئات الزمنية للروحية.

(13) المصدر نفسه، ص 5.

لكن ألا يجب التدقيق؟ لم تكن عقيدة سيادة الكنيسة لا دائمة منذ العصور الأولى ولا بلا أية معارضة. يقول فيجيس في المقطع المستشهد به إن هذا التفوق كان «متطوراً»، وهو أشد وضوحاً في ما كتبه عن «الحق الإلهي للملوك»[14]. لقد أعلن إنوسانت الثالث (Innocent III) (1198 ـ 1216) تمام قوة البابا (plenitudo potestatis) وتطور المذهب البابوي على وجه اليقين منذ صراع غريغوار السابع ضد الإمبراطور هنري الرابع حول عام 1080 وحتى القرار البابوي المطلق Unam sanctam (واحدة مقدسة) للبابا بونيفاس الثامن في عام 1302. حسب بعض المؤلفين، لم يتمّ تحضير العلاقة بين المبدأين أو السلطتين، الكنسية أو البابوية والزمنية أو الإمبراطورية على وجه الدقة إلا في الربع الأخير من القرن الحادي عشر[15].

وبناء على ذلك، من المثير للعقل البشري أن يتأمل ازدياد الدقة والسلطوية في الطموحات البابوية بوصفها التعبير عن التنافس المتزايد بين البابا والإمبراطور، بل ربما بوصفها نتيجة فراغ الصبر المتزايد للأباطرة أمام الطموحات البابوية. بالإضافة إلى ذلك، لن يبق المذهب البابوي خلال الحقبة بلا معارضة: كان للأباطرة بمعنى ما اعتراضهم. سوى أنه يجب الاعتراف مع ذلك أن هذا المذهب الزمني لم يعد مثيراً في وسط التوجه العام للعقول، وتأثير اللاهوتيين ـ والكلّ من الجهة الكنسية ـ وفي مواجهة التمفصل المتماسك للمذهب المواجِه. جزء وحيد من الشرعويين يدعمونه. كل ذلك يبرز بوضوح في الكتاب الكلاسيكي لجييرك[16]،

---

(14) المصدر نفسه، الفصل الثالث.

(15) وعلى هذا النحو في: Jean Rivière, *Le Problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le Bel* ([Louvain, 1962]), introduction.

(16) Otto Friedrich von Gierke, *Political Theories of the Middle Age* = *Publicistischen lehren des mittelalters*, translated with an Introduction by Frederic William Maitland (Cambridge, MA: The University Press, 1900), pp. 7 sq., 16-18, 20-21.

ولاسيما إذا احتفظنا للبقية بالبطلين الإمبراطوريين في القرن الرابع عشر، دوكام ومارسيل دو بادو (Marsile de Padoue). لم يكن أنصار الإمبراطورية ينكرون في الجوهر تفوق الكنيسة ولا استقلالها وسيادتها في مجالها، لكنهم كانوا يستندون إلى مذهب عصور الكنيسة الأولى واعترافها بالسلطة القدسية والسلطة الزمنية sacerdotium et imperium بوصفهما دائرتين مستقلتين أقامهما الله نفسه، سلطتيْن يتوجب التنسيق بينهما. إنهم يرفضون مزاعم الكنيسة ضد السلطة الزمنية والإمبراطور: على الكنيسة أن تبقى داخل حدود القضايا الروحية. والطريقة التي كان يحاول بها هؤلاء القانونيون مع ذلك توحيد السلطتين، وتحقيق الـ ordinatio ad unum، المثل الأعلى العامّ في تلك الحقبة، يبيِّن ضعف قضيتهم. ومع ذلك فقد كانوا يقترحون أحياناً علاقة تذكر بعلاقة الهندوسية: أي على الدولة أن تخضع للكنيسة في المجال الروحاني، وعلى الكنيسة الخضوع للدولة في المجال الزمني(*). يمكننا إذن أن نستنتج أن المذهب البابوي على النحو الذي يلخصه فيجيس كان، على الرغم من تطوره المتأخر، المذهب السائد والأكثر تماسكاً في العصر الوسيط. ويبدو في الحقيقة أنه نتج بالضرورة عن التفوق المقبول عموماً للكنيسة وعن التعبير عن هذا التفوق من خلال القيادة الفعلية. حول هذه النقطة يتفق جييرك في الأساس مع فيجيس، لأنه إذا كان يعترف بحضور مذهبين مختلفين، فإنه يسرع بالإضافة بأنهما كانا فقط تنويعين من العقل القروسطي، وأن المواجهة الحقيقية كانت تلك القائمة بين هاتين النظرتين من جهة ومن الجهة الأخرى ما يسميه النزعة «القديمة ـ الحديثة» التي يشير بها إلى نظرة قائمة على العصر القديم لكنها ذات روح حديث،

(*) [ملاحظة 1983: ما قيل عن جيلاز وعن السياسة البابوية التالي على الفصل الأول يجب أن يسمح بإضاءة كل هذه المشكلة المتنازع فيها حول «نزاع التوظيف»].

توجد أولى تجلياتها في نظره في الميل إلى النزعة المطلقة البابوية وفي الحجج الإمبراطورية المستخلصة من دراسة القانون الروماني[17].

أما بالنسبة إلى الثورة التي ستقيم الدولة مكان الكنيسة بوصفها مؤسسة ذات سيادة ومجتمعاً كليّاً في أوروبا الغربية، فقد كانت عملية طويلة ومعقدة. وسأكتفي بتسجيل بعض مراحلها المتلاحقة متابعاً ومُبَسِّطاً فيجيس.

في بداية القرن الرابع عشر، وفي حين تم إفشال الإمبراطور، قاوم ملك فرنسا مزاعم البابا ووضعه في جيبه. وكان محام من كوتانس (Coutances) ربما كان على صلة وثيقة بالقصر، هو بيار دوبوا (P. Dubois)، قد اقترح، في مقالة زعم أنها مكرسة لاستعادة الأرض المقدسة (De Recuperatione Terrae Sanctae)، بين عديد من المقترحات ذات الحداثة المدهشة، مصادرة كل الممتلكات الكنسية لصالح الملك، بما في ذلك ممتلكات البابا، مقابل معاشات تدفع لمن يحق لهم ذلك. وفي ما بعد، وفي الصراع بين يوحنا الثاني والعشرين ولويس دو بافيير، أكد مارسيل دو بادو في كتابه **المدافع عن السلم** (*Defensor pacis*): «1) السلطان الكامل للسلطة المدنية، والطبيعة الإرادية المحضة للتنظيم الديني؛ 2) الظلم الناتج عن الاضطهاد من قبل الكنيسة؛ 3) السيادة الأصلية للشعب التي تقتضي الحاجة إلى نسق حكومة تمثيلية...»[18]. تذكر النقطة الأخيرة بالإسناد المتكرر إلى القانون

---

(17) Gierke, Ibid., pp. 4-5.

(18) Figgis, *Studies in Political Thought from Gerson to Grotius, 1414-1625*, pp. 31-33.

انظر أيضاً: Dante, *De Monarchia;*

وحول P. Dubois، راجع: Rivière, *Le Problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le Bel,* =

الملكي (*Lex Regia*) لدى مؤلفي نهاية العصر الوسيط[19]. (كان الحق الروماني يُدرَسُ بمواظبة منذ القرن الحادي عشر في ظل اللاهوت المسيحي والفلسفة). على العكس، تدهش النقطة الأولى لمارسيل بحداثتها.

عاش القرن الخامس عشر الحركة المجمعية؛ أي بمعنى ما أن يطبق على الكنيسة مذهب سيادة الشعب. كانت الكنيسة تجتاز أزمة خطيرة، باعتبار أن البابوية في خطر منذ عشرات السنين مع ثلاثة أشخاص يتطلعون معاً إلى الوظيفة. هَدَفَ المجمعُ الذي اجتمع في كونستانس عام 1414 حيث لمع فيه علماء ذوو ميول دوكامية، في المقام الأول، إلى معالجة المرض ونجح في ذلك. اعتبر المجمع الكنيسة بوصفها نسقاً سياسياً من النوع المسمى المَلكيّة المحدودة أو «المختلطة»، حيث تتقاسم الحكم مع البابا باعتبارها ممثلة للطائفة المسيحية. ولمعالجة الشر كان لا بد من تأكيد سلطان المجمع فوق سلطان البابا. وكان يُعْتَقَدُ أن سلطة البابا تنحدر من الشعب، ولا تستمر شرعياً إلا بقدر ما هي مخلصة لغايتها، البناء، في حين أنها تهدم نفسها بنفسها ما إن تُرى وهي تعمل على الهدم.

كان على المجمع أن يساعد وأن يراقب البابا باستمرار، لكن السلطة الملكية تجلت ما إن استعيدت أكثر استبدادية من أي وقت مضى. ولم يستطع المجمع وقد كان موضوع مناورات إلا أن يستمر بعض الوقت بلا طائل. كان قد فتح الطريق لا أمام

= في حين يرى فيجيس في مارسيل وهو يتأمل المضمون بوصفه أكثر حداثية من دوكام، صاحبه لدى لويس دو بافيير، فإن فيللي على العكس يعتبر من وجهة نظر المناهج مارسيل بوصفه أكثر مدرسية ودوكام بوصفه أكثر حداثة. انظر: Villey, *La Formation de la pensée juridique moderne: Le Franciscanisme et le droit*, pp. 217 sq.

(19) Gierke, Ibid., n. 142.

إعادة التأكيد القادم لسيادة الشعب فحسب، بل كذلك لمرحلة طويلة من الاستبداد في الكنيسة وفي معظم بلدان أوروبا.

نحن في وضع يسمح لنا، بفضل إتيان جيلسون[20]، أن نرى الظاهرتين التوأم للنهضة وللإصلاح باعتبارهما قد عبرا عن **تمايز** بين همّين تعايشا إجمالاً بهدوء في العقل القروسطي: فالهمّ الديني يتمرد مع لوثر ضد التلوث مع العالم والحكمة الدنيوية للقدماء؛ وهمّ العصر القديم يؤكد نفسه في الإنسانية الجديدة بوصفه مستقلاً عن وصاية الدين. كان على الحدث بالضرورة أن يكون له تأثير ثوري في العلاقة بين السلطتين الروحية والزمنية.

من ناحية الإنسانيين، يجد ماكيافيللي في تيت ـ ليف[*] نموذج المدينة ـ الدولة الجمهورية، وينجح بمساعدة أمثلة مأخوذة من روما القديمة في تحرير الاعتبار السياسي لا من الدين المسيحي ومن كل نموذج معياري فحسب، بل حتى من الأخلاق الشخصية. وهكذا فإن علماً عملياً في السياسة، وقد تحرر من القيود الخارجية، يعترف بمبدأ **المصلحة العليا للدولة** كمبدأ له وحيد. هذه النزعة الاستبدادية الجديدة التي كان عليها أن تؤثر بعمق شديد في رجال السياسة ورجال الدولة في العصور التالية، لم يمكن حسب فيجيس تصورها إلا لأن الكنيسة وبعض النظم الإكليروسية بوجه خاص كانوا قد طوروا نزعة استبدادية مماثلة، ولأن «السلطة» في الواقع، في إيطاليا، كانت قد صارت الغاية الحقيقية الوحيدة للعمل، بحيث لم يبق لماكيافيللي إلا أن يرى بصورة باردة الوضع كما كان عليه. وربما أمكن القول إن أول

---

(20) Etienne Gilson, *Héloïse et Abélard*, Essais d'art et de philosophie (Paris: J. Vrin, 1938), pp. 187 sq., 217-224.

(*) Tite-Live وباللاتينية Titus Livius، مؤرخ لاتيني (64 أو 59 قبل الميلاد ـ 17 بعد الميلاد). انتقل من مسقط رأسه في بادو إلى روما وكرس نفسه للآداب (المترجم).

علم عملي تحرر من الشبكة الفيضية للغايات الإنسانية كان علم السياسة لماكيافيللي[21].

إن الرفض الجذري من قبل ماكيافيللي للقيم المعاصرة السائدة يضعه بعيداً لبعض الوقت عن تيار الفكر الرئيسي، لأنه كان على صعود السلطة الزمنية أن يتحقق بفضل عمّالٍ دينيين بصورة أساسية. ولقد أوقع الإصلاح اللوثري ضربة حاسمة بما تبقى من نظام العصر الوسيط والإمبراطورية الرومانية الجرمانية المقدسة. سيكون المجتمع الكليّ من الآن فصاعداً هو الدولة الفردية، في حين سيكون للجوهري من الدين حَرَمُهُ في وعي كل مسيحي فردي. صارت السلطة العلمانية عليا، وارتقت إلى ضرب من القداسة بفضل نظرية الحق الإلهي للملوك. كان كل ذلك يعتمد على الافتراض المسبق للانسجام الديني للدولة، الحكام والمحكومين وقد اشتركوا في الإيمان ذاته: *cujus regio ejus religio* (انظر في إنجلترا: «Acts of Uniformity»). حتى هذه النقطة، يؤدي لوثر، أياً ما كانت عليه مقاصده، إلى أن يترجم إلى الممارسة جزءاً من نظرية مارسيل دو بادو، بل حتى بعض اتجاهات الحزب المجمعي.

لكن الدول خارج ألمانيا لم تكن منسجمة، وسينتج عن ذلك تغيير جديد. عقائد مختلفة كانت تتعايش داخل الدولة الواحدة، وصدرت عنها حروب الدين. قاد ذلك السياسيين من أجل مصلحة الدولة (ماكيافيللي!) إلى التوصية بالتساهل مع «الهرطقة» عندما كانت مصلحة الدولة تتطلب ذلك. وكانت العقائد المتحاربة تنزع

---

(21) إن ما يوحي به التقريب بين ماكيافيللي والهندي كوتيليا للوهلة الأولى هو علاقة ضرورية بين السياسة والدين. انظر: Louis Dumont, *Homo hierarchicus: Le Système des castes et ses implications*, coll. «Tel»; 39, réédition augmentée ([Paris]: Gallimard, 1979), p. 373.

إلى سيادة بلا حلٍّ وسط، لكنها توصلت ـ حيث كانت مهددة لكونها أقلية ـ إلى نظرات أخرى. وانطلاقاً من الحق في مقاومة اضطهاد طاغية ما، والذي كان يُؤَسَّسُ على فكرة عقد بين الحاكم والمحكومين، قاد التطور إلى تأكيد حق الفرد في حرية الضمير. تؤلف حرية الضمير على هذا النحو تاريخياً أول مظهرٍ من مظاهر الحرية السياسية كلها وجذرَ كل الحريات الأخرى. لقد طور المنظرون الجزويتيون للحق الطبيعي النظرية الحديثة التي تقيم الدولة على عقد اجتماعي وسياسي معتبرة الكنيسة والدولة مجتمعيْن متمايزيْن، مستقليْن، كل منهما يعتبر خارجياً بالنسبة إلى الآخر. وأخيراً، «كل هذه الأفكار أو بعضها تقريباً المطبقة عملياً في المقاومة ضد ملك إسبانيا، أنتجت في هولندا، لدى مفكريها وفي جامعاتها، مركز إشعاع خرجت منه بمعيار كبير التربية السياسية للقرن السابع عشر»[22].

الحق الطبيعي الحديث

الحق الطبيعي ونظرية المجتمع، ذلك هو العنوان الذي أعطاه السير إرنست باركر (Sir Ernest Barker) لترجمته جزءاً من المجلد الرابع من الكتاب الضخم لأوتو جييرك (Otto Gierke) عن حق الطوائف (*Genossenschaftsrecht*)[23]. إن تلخيص هذا الكتاب، ولو بصورة إجمالية، هو أفضل طريقة لاستثارة الانتباه

---

(22) Figgis, *Studies in Political Thought from Gerson to Grotius, 1414-1625*, p. 38.

(23) Otto Friedrich von Gierke, *Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800*, with a Lecture on the Ideas of National Law and Humanity by Ernst Troeltsch, 2 vols., Translated with an Introduction by Ernest Barker (Cambridge, MA: The Cambridge University Press, 1934). (cité dans l'édition (Boston, MA: Beacon Press, [1957]), en un volume; Les Citations de Gierke ont été revues sur le texte allemand).

إلى جانب هام من تكوين الفكرة الحديثة عن الإنسان وعن المجتمع. في مرحلتنا تسود نظرية الحق الطبيعي ميدانَ النظرية السياسية، وبوسعنا أن نضيف والفكرَ الاجتماعي. وكان دور رجال القانون جوهرياً بقدر ما كان دور الفلاسفة كذلك في تطوير الأفكار التي قادت إلى الثورة الفرنسية وإلى إعلان حقوق الإنسان.

إن فكرة الحق الطبيعي هي الضامن والمبرر الفلسفي للبحث النظري المنتظم والاستنباطي حول الحق، والذي كان شديد الازدهار والأهمية في تلك الحقبة. من الممكن إعادتها إلى العصر القديم وإلى القديس توما، لكنها خضعت في العصور الحديثة إلى تغيير عميق بحيث نقابل غالباً نظريتين في الحق الطبيعي: النظرية القديمة أو الكلاسيكية، والنظرية الحديثة. والاختلاف بين الاثنتين هو من النوع الذي تعلمنا أن نتعرَّفَ عليه بمقابلتنا بين تصورات تقليدية وحديثة. فالإنسان بالنسبة إلى القدماء ـ باستثناء الرواقيين ـ كائن اجتماعي، والطبيعة نظام، وما يسعنا أن نراه، في ما وراء أعراف كل مَعْمَر خاص ـ باعتباره يؤلف القاعدة المثلى أو الطبيعية للحق ـ هو نظام اجتماعي يتوافق مع نظام الطبيعة (ومن ثم مع الصفات الملازمة للبشر). إن ما نسميه الحق الطبيعي (بالتعارض مع الحق الوضعي) في نظر المحدثين، وتحت تأثير الفردانية المسيحية والرواقية، لا يعالج كائنات اجتماعية بل أفراداً، أي بشراً كل واحد منهم يكفي ذاته بذاته بوصفه مخلوقاً على صورة الله، وبوصفه مؤتمناً على العقل. وينتج عن ذلك أنه يتوجب في نظر رجال القانون في المقام الأول فصل المبادئ الأصولية في تكوين الدولة (والمجتمع) عن أو طرحها من الخصائص والصفات الملازمة للإنسان المعتبر بوصفه كائناً مستقلاً، بمعزل عن كل رابطة اجتماعية أو سياسية. إن حالة الطبيعة هي الحالة الأولى منطقياً بالعلاقة مع الحياة الاجتماعية والسياسية، حيث يؤخذ بعين الاعتبار الإنسان الفردي فحسب.

يُضافُ إلى ذلك أنه لما كانت الأولوية المنطقية مختلطة مع الأسبقية التاريخية، فإنَّ حالة الطبيعة هي الحالة التي يفترض فيها أن البشر قد عاشوا قبل تأسيس المجتمع والدولة. واستنتاج مبادئ الحياة الاجتماعية والسياسية من حالة الطبيعة المنطقية أو الافتراضية هذه يمكن أن يبدو مهمّةً غريبة وصعبة. وهي مع ذلك ما شرع به منظرو الحق الطبيعي الحديث، وخلال قيامهم بذلك إنما أرسوا قواعد الدولة الديمقراطية الحديثة. وكما قال جييرك:

> لم تعد الدولة مشتقة ككلٍّ جزئي من انسجام الكل العام المراد من الله. إنها تُفَسَّر ببساطة بذاتها. ولم يعد مجموع الإنسانية نقطة انطلاق التأمل، بل الدولة ذات السيادة الفردية المكتفية بذاتها، وهذه الدولة الفردية ذاتها قائمة على اتحاد قضى به الحق الطبيعي لبشر أفراد في طائفة مسلحة بالسلطة العليا[24].

وبإيجاز، استقلت الطائفة المسيحية المرتبية ذاتياً على مستويين: فقد استبدلت بعديد من الدول الفردية، كان كلّ منها مكوّناً من رجال أفراد. مفهومان عن المجتمع ـ الدولة يتواجهان في مفردات المرحلة:

> علينا أن نميز الكلّ (universitas)، أو الوحدة العضوية (corporate)، ومجتمع (societas)، أو جمعية (partnership)، التي يبقى فيها الأعضاء متمايزين على الرغم من علاقاتهم وحيث الوحدة هي على هذا النحو «جماعية» وليست عضوية[25].

(24) المصدر نفسه، الفقرة 14، ص 40؛ النص الألماني، ص 285.

(25) هامش لباركر، انظر: المصدر نفسه، ص 45.

إن لكلمة Societas ـ ومفردات مشابهة: جمعية، consociatio ـ هنا المعنى المحدود لجمعية، وهي تستدعي عقداً «يتشارك» به الأفراد المؤلفون لها في مجتمع. هذه الطريقة في التفكير تتطابق مع اتجاه شديد الانتشار في العلوم الاجتماعية الحديثة يعتبر المجتمع قائماً على أفراد، أفراد هم الأوائل بالعلاقة مع الجماعات أو العلاقات التي يقيمونها أو «ينتجونها» في ما بينهم بصورة إرادية تقريباً[26]. إن الكلمة التي كان المدرسيون يشيرون بها إلى المجتمع أو الأشخاص المعنويين بصورة عامة universitas «الكلّ»، تتلاءم، بصورة أفضل من كلمة «مجتمع»، مع النظرة المقابلة التي هي نظرتي، والتي يعتبر بموجبها المجتمع مع مؤسساته وقيمه ومفاهيمه ولغته بصورة سوسيولوجية أولياً بالعلاقة مع أعضائه الخاصين الذين لا يصيرون بشراً إلا بالتربية والتكيف مع مجتمع محدد. يمكننا الأسف على أنه يتوجب علينا بدلاً من universitas أن نتحدث عن «المجتمع» لنشير إلى الكلية الاجتماعية، لكن الواقعة تؤلف إرثاً من الحق الطبيعي الحديث وملحقاته. يروي جييرك بتفصيل دقيق الرجحان المتزايد لتصور societas ضد تصوُّر universitas. وفي الوقت نفسه يبين على امتداد عَرْضِهِ أن النظرة المقابلة لا تتلاشى أبداً بصورة كاملة: «لم تكن فكرة الدولة بوصفها **كلية عضوية** (tout organique)، والموروثة من الفكر القديم والوسيط، منطفئة على الإطلاق». ذلك أنه كان من الصعب الاستغناء عنها عندما كان يراد اعتبار الجسم الاجتماعي أو السياسي في وحدته.

---

(26) يقول بنتام (Bentham) عن أبطال الفردانية الحديثة: «كان لوك... ينسى أنه لم يكن راشداً حين أتى إلى العالم. ففي نظره يأتي البشر إلى العالم أسوياء تماماً ومسلحين بكل شيء، كمنتجات أسنان الأفعى المنثورة من قبل قدموس في زوايا مسكبة ثمرة الخيار». انظر: Elie Halévy, La Formation du radicalisme philosophique, 3 vols., bibliothèque de philosophie contemporaine (Paris: Felix Alcan Editeur, 1901-1904), vol. 1: *Le Radicalisme philosophique*, app. III, pp. 417-418.

> هكذا، إنه تأويل جماعي محض لشخصية الشعب التي تسود في الواقع في نظرية الدولة وفق الحق الطبيعي. والشعب يتطابق مع مجموع أعضاء الشعب، ومع ذلك، وفي الوقت نفسه، حين تعبر الحاجة عن نفسها إلى حامل وحيد (Träger) لحقوق الشعب، يُعامل هذا الشعب باعتباره جوهرياً وحدة ضامّة (Inbegriff). كل الاختلاف بين وحدة وكثرة المجموع يعتمد على مجرد اختلاف وجهة نظر، حسبما نعتبر «omnes ut universi» أو «omnes ut singuli»...[27].

شعر لا المؤلفون المدرسيون مثل مولينا وسواريس فحسب بل أكبر مؤلفي الحق الطبيعي بالحاجة إلى المفهوم الفيضي. وحين بنى ألتوسيوس (Althusius) نسقاً فدرالياً بسلسلة من الجمعيات (consociationes) على مستويات متلاحقة، سمّى consociato complex et publica الخاص به باعتباره universitas أو consociatio politica[28]. ويُحمد غروتيوس في ما يحمد عليه على أنه قارن الحكومة بالعيْن بوصفها «عضواً مهنياً». ويقول لنا جييرك إن هوبس تحدث عن الدولة باعتبارها جسماً عملاقاً لكنها «تنتهي بتحويلها عضويتها المفترضة إلى آليّة... إلى إنسان آليّ تمَّ تصوره وبناؤه بصورة فنية»[29]. يُدخل بوفندورف لفظة الشخص الأخلاقي البسيط (persona moralis simlex) والمركب (composita) ليوحِّد

---

(27) يتبع المقطع المستشهد به أعلاه، الهامش رقم (9)، ص 100 ـ 101 من هذا الكتاب: «النظرة الموجهة نحو الواقع»:... انظر: Gierke, Ibid., pp. 46-47; النص الألماني، ص 298-299.

(28) المصدر نفسه، ص 70 وما بعدها.

(29) المصدر نفسه، ص 52.

تحت المقولة القانونية نفسها الجماعات أو الكيانات الجماعية («الشخصيات المعنوية») والأفراد العيان. وأخيراً، عادت المشكلة نفسها للظهور تحت أكثر الأشكال حدة لدى روسو الذي أسهم أكثر من أي إنسان آخر في نقل أبنية القانونيين إلى علم الجمهور المتعلم، وفي أن يردم ـ دون أن يريد ذلك ـ الهوة بين التفكير المختص والعمل الثوري.

كل هذه الجهود للتعبير عن وحدة الطائفة الاجتماعية والسياسية تستجيب للمشكلة الرئيسية لنظرية الحق الطبيعي: إقامة المجتمع أو الدولة المثالية اعتباراً من عزل الفرد «الطبيعي». والأداة الرئيسية هي فكرة العقد. تطلب الانتقال بعد عام 1600 على الأقل عقدين متلاحقين. الأول، أو العقد «الاجتماعي»، كان يُدخِلُ العلاقة المتميِّزة بالمساواة أو الصحبة (Genossenschaft). وكان الثاني، أو العقد السياسي، يُدخِلُ الخضوعَ إلى حاكم أو حكومة (Herrschaft). وقد قلص الفلاسفة هذه الكثرة من العقود إلى عقد واحد: هوبس بجعله من عقد الخضوع نقطة الانطلاق للحياة الاجتماعية ذاتها، ولوك باستبداله العقد الثاني بالتروست trust[*]، وروسو بإلغائه كل وكيل مميّزٍ للحكومة. كل ذلك معروف جيداً، لكني أذكِّر به فقط لأدخِلَ ملاحظة حول العلاقة بين «الاجتماعي» و«السياسي» ومعنى هذه المفردة وتلك في ضوء هذه العلاقة. إن العقد «الاجتماعي» هو عقد جمعية: يُفترض أننا ندخل المجتمع كما ننتسب إلى جمعية تطوعية. لدينا هنا إذن الجمعيات، وربما «المجتمع» بالمعنى الذي يعطيه علماء الاجتماع السلوكيون. لكن المجتمع بالمعنى الواسع، الـ universitas بمعنى الكلّ الذي يُولدُ الإنسانُ داخله وينتسب إليه أياً كان الأمر، والذي يعلمه لغته، ويزرع في أقل الأحوال في عقله المواد التي ستصنع منها أفكاره.

(*) انظر الهامش رقم (3) أعلاه (المترجم).

إنّ المجتمع بهذا المعنى غائب، وفي أفضل الأحوال أن «المجتمع» المعنيّ هنا هو «المجتمع المدني» للاقتصادي وللفيلسوف لا مجتمع علم الاجتماع بالمعنى الحقيقي للكلمة. لا بدّ من التشديد على هذا الأمر منعاً لالتباس شائع. وكما يقول في مكان آخر باركر، وهو كلاسيكي يتكلم هنا ـ وهو أمر مدهش ـ بوصفه عالم اجتماع:

> إن المجتمع ليس ولم يكن قائماً على الإطلاق على أساس عقد ما. إن المجتمع هو جمعية لكل الغايات ـ «في كل علم... في كل فن... في كل فضيلة وفي كل كمال» ـ تتجاوز مفهوم الحق واعْتقَدَتْ وتواجَدَتْ بنفسها. ليس هناك بالمعنى الدقيق لكلمة «اجتماعي»، ولم يكن هناك على الإطلاق، عقد اجتماعي[30].

في الواقع، عانى المفهوم المعمق للمجتمع من كسوف جزئي في حقبة المدرسة الفكرية المَعْنيَة، كما يشهد على ذلك مصير كلمة universitas. ومع هيمنة الفردانية ضد الفيضية، استُبْدِلَ الاجتماعي بهذا المعنى بالقانوني، وبالسياسي، وفي ما بعد بالاقتصادي.

مقتضيات الفردانية: المساواة، الملكية

قبل متابعة بعض أوائل تجليات المظهر المساواتي✤

---

(30) Ernest Barker, *Social Contract: Essays by Locke, Hume and Rousseau*, The World's Classics; 511 (London: Oxford University Press, [1947]), p. XXV de son introduction.

الكلمات المستشهد بها هي لبورك في كتابه: Edmund Burke, *Réflexions sur la révolution en France* (*Works*, I, p. 417).

يستخدم بورك كلمة partnership، ويضيف أن هذه الجمعية تضم الموتى والأحياء والأعضاء الذين سيولدون أيضاً.

للفردانية، يتوجب هنا التذكير بتمييز معروف جيداً، وتعميقه بعض الشيء. تقتضي الفردانية في آن واحد مساواة **وحرية**. يتمّ التمييز إذن بحق بين نظرية مساواتية «ليبرالية» توصي بمساواة **مثالية**، مساواة الحقوق أو الفرص، متلائمة مع الحرية القصوى لكل فرد، ونظرية «اشتراكية» تريد أن تحقق المساواة **في الوقائع**، مثلاً بإلغاء الملكية الخاصة[31]. يمكن أن يبدو أننا ننتقل منطقياً، بل حتى تاريخياً، من الحق إلى الواقعة بمجرد تكثيف المطالبة: لا تكفي المساواة من حيث المبدأ، بل يُطالب بمساواةٍ «حقيقية». ومع ذلك، ففي المنظور الذي نضع أنفسنا فيه هنا، يُخفي الانتقالُ انقطاعاً، تغيّراً عميقاً في الاتجاه. مثلاً، حين نزعم بأن كل المواطنين لا يتمتعون كذلك بالملكية، نحرم الفرد من هذه الصفة، الملكية الخاصة ـ ونحدُّ بالنتيجة من مجال حريته ـ ونضفي على الكلِّ الاجتماعي وظائف جديدة مطابقة.

لكي نرى العلاقة حول هذه النقطة بين الليبرالية والاشتراكية على نحو أفضل نستطيع اللجوء إلى منظورنا المقارن. إن نسق الفئات هو نسق مرتبي موجّه نحو حاجات الجميع. ينكر المجتمع الليبرالي هاتين السمتين في آن واحد: إنه مساواتي ويستسلم لقوانين التبادل التجاري ولـ«الهوية الطبيعية للمصالح» كي يضمن النظام والرضى العام. أما المجتمع الاشتراكي فإنه يحافظ على إنكار المرتبية ـ على الأقل من حيث المبدأ وفي الأصل ـ لكنه يعيد إدخال همٍّ أكيد للكلِّ الاجتماعي. إنه يركب على هذا النحو عنصراً من الفردانية وعنصراً من الفيضية، وهو شكل جديد، وهجين. تحتل المساواة بالإجمال في مجموع المذاهب والحركات الاشتراكية أو الشيوعية مكاناً ثانوياً، فهي لم تعد صفة للفرد بل

(31) Sanford A. Lakoff, *Equality in Political Philosophy*, Harvard Political Studies (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1964).

للعدالة الاجتماعية. سنفهم إذن أننا ونحن نتمسك حصراً هنا بصعود الفردانية، قد تركنا جانباً الأشكال القصوى من المساواتية التي تترجم ظهور الاتجاه المقابل[32].

لقد سبق أن تناولنا المساواة مع التمييز بين «الصحبة» أو جمعية أفراد متساوين، Genossenschaft، وHerrschaft، الجمعية أو الجماعة التي تضم عنصر «سيطرة»، أو سيامةٍ عليا أو سلطة. يسترعي جييرك الانتباه إلى التعارضات المطابقة بين «وحدة جماعية»، المطابقة لـ«صحبة»، و«وحدة تمثيلية» (المُمَثلُ باعتباره بالضرورة أعلى مقاماً من أعضاء الجماعة الذين يمثلهم)، وبين المجتمع المتساوي (societas aequalis) والمجتمع المتفاوت (societas inaequalis). حين يضع منظرو الحق الطبيعي في أصل الدولة عقدين متلاحقين، عقد تجمع وعقد خضوع، فإنهم يكشفون عجز العقل الحديث عن تصور نموذج مَرْتبيّ للجماعة بصورة تركيبية، وضرورة القيام بتحليله حيث يوجد إلى عنصرين: عنصر تجمع مساواتي، وعنصر يرتبط به هذا التجمع بشخص أو بكيان. وبكلمات أخرى، اعتباراً من اللحظة التي لم تعد الجماعة بل الفرد هو المُتَصَوَّر بوصفه الكائن الحقيقي تختفي المرتبية، ويختفي معها الإضفاء المباشر للسلطة على موظف حكومي. لم يبق لنا سوى مجموعة من الأفراد، ولم يعد بناء سلطان فوقهم يجد تبريره إلا بافتراض الرضى العام لأعضاء التجمع. هناك ربح في الوعي وفي الاستبطان، ولكن هناك خسارة في الواقع، لأن للجماعات الإنسانية رؤساء بمعزل عن أيِّ إجماع شكلي ما دامت هيكلتها شرطاً لوجودها ككليات.

إن المقارنة بين فلسفات العقد الكبرى الثلاث في القرنين السابع عشر والثامن عشر تؤكد أن التضادَّ بين التجمع والتبعية

(32) انظر الهامش رقم (34)، ص 122 من هذا الكتاب.

قضية مركزية تماماً. وسنرى في ما بعد كيف أن هوبس يشدُّ حتى نقطة الانقطاع النظرة الفردانية والآلية بطريقة يُعيد بها إدخال النموذج التركيبي للتبعية؛ وكيف يفلت لوك من الصعوبة باستعارته من الحق الخاص مفهوم الـتروست (trust)؛ ورفض روسو المضي إلى ما وراء التجمع بتحويله إلى ضرب من سيامة عليا بواسطة كيمياء «الإرادة العامة». يشترك هؤلاء المؤلفون الثلاثة بالاعتراف بصعوبة تركيب الفردانية والسلطان، وصعوبة التوفيق بين المساواة والوجود الضروري لاختلافات دائمة في السلطة، إن لم تكن اختلافات في الظرف، في المجتمع أو في الدولة.

إحدى القوى المحركة التي كانت نشيطة في التطور الحديث هي ضرب من الاحتجاج المستنكر ضد الاختلافات أو ضروب اللامساواة الاجتماعية بوصفها ثابتة، موروثة، محددة ـ تصدر كما يقول علماء الاجتماع عن «الإضفاء»، لا عن «الإنجاز» الفردي، وأن هذه الاختلافات هي قضية سلطة وامتيازات وضروب عجز أو، في حركات متطرفة وتطورات متأخرة، قضية ثراء. والحال أن الحركة تبدأ مرة أخرى في الكنيسة، مع لوثر. لنستخلص من كتاب لاكوف السمات الملائمة لعقائد لوثر. لا يوجد اختلاف بين البشر «الروحانيين» و«الزمنيين»، كل المؤمنين يملكون سلطة متساوية في المجال الروحي؛ كرامة مشابهة تتعلق بكل إنسان، سواء أكان كاهناً أم فلاحاً؛ وليس المذهب المَرْتبيّ للكنيسة إلا أداة السلطة البابوية؛ فثنائية النفس والجسد مشكلة لكل مسيحي، لكنها لا يمكن أن تفيد كنموذج من أجل تنظيم الكنيسة والطائفة (إشارة واضحة لرفض تفكير المؤسسات باعتبارها بنىً)؛ تظهر المساواة ـ للمرة الأولى ـ باعتبارها أكثر من صفة داخلية: أمرٌ وجودي؛ كلُّ سلطة، كلُّ وظيفة خاصة لا يمكن أن تُمارس إلا بندْبٍ أو تمثيل: فالكهنة «**وزراءٌ** مختارون من بيننا، يقومون بكل ما يقومون به باسمنا». من الواضح أن كل هذه السمات صالحة: نحن أمام

رفض المَرْتبيّة، أمام الانتقال المفاجئ من العالم المعادي إلى العالم الفرداني. وترتيبات نفسية مماثلة جداً توجد في الجهة الأخرى من التطور الذي يهمنا، لدى روسو. سنُغرى حيث تكلم نيتشه عن «الحقد»، بأن نرى في الرغبة المصاحبَ النفسيّ للمطلب المساواتي. هناك بالأحرى إدراكٌ جوهري: فصفتهم كمسيحيين تجعل من البشر جميعاً على قدم المساواة وتضع إن صح القول جوهر الإنسان كله في كلِّ واحدٍ منهم. لهذا فهم مبررون، ماذا أقول، إنهم مدعوون إلى معارضة كل تأكيد لإنسانية لا تنحدر من أعماقهم[33]. هكذا الأمر على الأقل بالنسبة إلى لوثر على صعيد الدين والكنيسة؛ أما ما هو من المجتمع والدولة فيبقى للفيضية القروسطية: «فصورتها عن المجتمع كانت عضوية ووظيفية، لا ذرية واكتسابية»، كما يقول لاكوف[34].

لقد بُسِطَ المطلب المساواتي من الدين إلى السياسة في فترة ما يمكننا أن نسميه بالثورة الإنجليزية (1640ـ1660). وبصورة خاصة من أولئك الذين سميناهم الـ *Levellers* (**«الممهدون»**). لقد هُزموا بسرعة، لكنه أتيح لهم الوقت لاستخلاص النتائج السياسية

---

(33) يبقى بالطبع علينا أن نفهم كيف أن شعوراً يمكن إضفاؤه على المسيحيين منذ الأصل يُطَوِّر هذا المقتضى في القرن السادس عشر. [راجع الفصل الأول].

(34) أكد توماس مونتزر (Thomas Müntzer) الرئيس الثوري لحرب الفلاحين، ومعاصر لوثر، المساواة في أقصى أشكالها. وحسب لاكوف، «يلخص مونتزر عدداً كبيراً من اتجاهات الشيوعية المتعصبة... ويعلن في الوقت نفسه الظهور القادم للحركات غير الدينية الاشتراكية المناضلة التي ستعمل على تغيير العالم بعزلها قوى السيطرة بالعنف» (المصدر نفسه، ص 54). من المؤكد أن من الممكن دراسة مونتزر بوصفه المثل الأقصى لغزو الوعي الديني في الأمور الدنيوية. قلت أعلاه لماذا لا تؤخذ هنا بعين الاعتبار مثل هذه الحركات الشيوعية (شأن حركة الحفارين (Diggers) في القرن السابع عشر الإنجليزي، أو حركة بابوف (Babeuf) في تأمل أكثر اتساعاً، يمكن أن تحتلّ مكاناً إلى جانب بقايا الـ universitas التقليدي، كأجزاء من اتجاهات غير فردانية مرهقة. في حالة مونتزر، تُرى حقيقة أن الحركة لم تكن مساواتية في جوهرها في توقفها على تقديس الفعل العنيف من قبل **المختارين**.

على نحو كامل من فكرة مساواة المسيحيين. وتؤلف الثورة نفسها مثلاً على الحركة التي تأتي بواسطتها الحقيقة فوق الطبيعية لتطبق على المؤسسات الأرضية. ولنستشهد بمؤرخ لا يمكننا اتهامه بالمبالغة في دور الدين:

> ... إن جوهر النزعة الطهرية بوصفها إيماناً ثورياً يقوم على الاعتقاد بأن تحسين حياة الإنسان على الأرض هو مقصد الله، وأن البشر يستطيعون فهم غايات الله والتعاون معه على تحقيقها. وهكذا يمكن أن تؤخذ الأمنيات الأشد حميمية للبشر، إذا ما استشعرت بقوة، باعتبارها إرادة الله. وبجدلية كانت في طبيعة الأشياء، ظهر الذين كانوا الأشد قناعة في القتال إلى جانب الله أكثر المجاهدين فعالية[35].

يقدم **الممهدون** (*Levellers*) ثلاث سمات ذات دلالة لهذه الدراسة. أولاً يبين مزج عناصر دينية وعناصر قادمة من نظرية الحق الطبيعي - كما نراه حسب حياة وقراءات ليلبورن - في أيديولوجيتهم الأساسية كيف يحل الوعي الديني محل الصياغة التقليدية لحقوق الإنجليز بمفردات الأسبقية والامتياز بتأكيد الحقوق العامة للإنسان:

> انتقل **الممهدون** (*Levellers*) من الاعتقاد بأن كل **المسيحيين** يولدون من جديد أحراراً ومتساوين، إلى الزعم بأن **الإنجليز** أولاً وبعد ذلك كل **البشر** يولدون أحراراً ومتساوين[36].

---

(35) Christopher Hill, *The Century of Revolution, 1603-1714*, A History of England; v. 5 (Edinburgh: T. Nelson, [1961]), p. 168.

وحول تعريف النزعة الطهرية، انظر: Lakoff, Ibid., p. 249, n. 1.

(36) William Haller, «The Levellers,» in: Lyman Bryson [et al.], eds., =

وفي المقام الثالث، وعلى العكس من كلّ تقليد إنجليزي حتى أيامنا هذه، نستخلص هذه النتيجة، وهي أنه يجب أن يكون هناك دستور مكتوب موضوع خارج متناول القانون العادي. لقد تم اقتراحه في شكل «اتفاق الشعب» وستملك إنجلترا في الواقع لفترة قصيرة مثل هذا الدستور المتمثل في «أداة الحكومة» لحكومة الوصاية لكرومويل[37].

كان الممهدون مع اقتراحهم مدّاً واسعاً لحق التصويت بإلغاء ضريبة حق الانتخاب يرفضونه للخدم وللمأجورين وللشحاذين، بدعوى أن هؤلاء الناس ليسوا في الواقع أحراراً في ممارسة حقهم، بل يرتبطون بشخص لا يستطيعون مخالفته. ظهر هذا التحديد منذ أن نوقش حق التصويت بصورة جدية، في مداولات الجيش في بوتني (Putney) (1647)[38]. أشار ماكفرسون (Macpherson) إلى التشابهات بين طروحات **الممهدين** (*Levellers*) والمذهب الأكثر اتساقاً للوك، وبصورة خاصة في «الرسالة الثانية حول الحكومة» (1690). وحتى ولو كان هذا المؤلف يبالغ بعض المبالغة، فإن التشابه المدهش بين حرفيين ثوريين مساكين وبعد أربعين عاماً، الفيلسوف الغني العائد بعد عدة سنوات قضاها في هولندا يسجل كم كانت الفردانية منتشرة. مع

Aspects of Human Equality: Fifteenth Symposium of the Conference on Science, Philosophy and Religion (New York: Distributed by Harper, 1956). =

(37) يبيّن لاكوف استمرارية في الروح بين لوثر، **الممهدون**، ولوك (مع تأثيرات كالفنية)، وبين كالفن وهوبس (Lakoff, Ibid., pp. 47-48, 62 sq.). إنّ مسألة تأثير كالفن غير المباشر معقدة ومحل نزاع. فتنظيم الكنيسة المشيخية، واستبدالها الأساقفة بمجالس تمثيلية نسبياً للجماعة هو تركيب نموذجي من الطبقية ومن المساواة.

(38) Crawford Brough Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* (Oxford: Clarendon, 1962);

الترجمة الفرنسية: Crawford Brough Macpherson, *Théorie politique de l'individualisme possessif: De Hobbes à Locke*, traduit de l'anglais par Michel Fuchs (Paris: Gallimard, 1971).

مذهبه في التروست (trust)، يفلت لوك بصورة متميِّزة من مشكلة الخضوع السياسي، ويحافظ على فكرة مجتمع متساوين يحكمون أنفسهم بالقبول المتبادل. وتبدو الملكية الخاصة لديه لا كمؤسسة اجتماعية بل نتيجة منطقية لمفهوم الفرد المكتفي بنفسه. وأياً ما أمكن أن تكون الدلالة الدقيقة للصيغة بالنسبة إليهم، فإن **الممهدين** (*Levellers*) كانوا قد أكدوا من قبل أن الناس كانوا «متساوين.. ولدوا في الحالة نفسها من الملكية والحرية» (property, liberty and freedom). ينقل لوك الملكية الفردية إلى حالة الطبيعة، مكتفياً بإحاطتها **أصلاً** بحدود يعتني بسحبها، في حالة الطبيعة دوماً بالعلاقة مع التطور التالي، كما بيَّنَ ماكفرسون[39].

الـ«لوياثان»(*) لهوبس

نرى بسهولة بالنسبة إلى ما سبقه وتلاه إلى أي درجة ينطوي مبدع هوبس على دلالة في تاريخ الفكر السياسي. من جهة هناك قطيعة كلية مع الدين والفلسفة التقليدية (ليس الإنسان حيواناً اجتماعياً سياسياً)، ومن ذلك يُرْتقى بالتفكير حول حالة الطبيعة والحق الطبيعي إلى المطلق وإلى كثافة لا سابق لها، في حين يغتني المنظور الماكيافيللي وينسق. ومن الجهة الأخرى، هناك المفارقة العميقة لنظرة آلية للحيوان البشري تقود إلى البرهنة القوية على ضرورة السيادة والخضوع. وبكلمات أخرى، فإن إقامة

(39) لقد ألححت على الملكية لدى لوك في كتابي: Dumont, *Homo aequalis, I, Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, pp. 70-75;
انظر أيضاً ص 247، هامش 11.

(*) في الأصل وحش بحري ربما رمز إلى الشيطان أو إلى الكفر حسب تأويل البعض مذكور في سفر أيوب من العهد القديم. لكنه هنا عنوان كتاب يبحث في الفلسفة السياسية، ويرمز به هوبس إلى الدولة أو «الشيء العام» (المترجم).

نموذج الـ Herrschaft على قاعدة محض تجريبية، وذرية، ومساواتية، مع نتيجة مماهاة الفرد مع الملك، وهي مماهاة ستكون في القلب نفسه من نظرية روسو وهيغل. إن وصف هوبس باعتباره محافظاً هو إذن غير كاف وخادع. صحيح أنه مجّد الـHerrschaft في حين كان التيار الرئيسي للتطور السياسي يسير باتجاه الـ Genossenschaft، وبهذا المعنى فقد كان أحد المحافظين، لكنه لم يعد لهذا التأكيد دلالة إذا ما قورن بمسألة معرفة من هو على حق. وآمل أنَّ ما يلي سيبيِّنُ بأي معنى يسعنا القول إن هوبس على حق. إننا بصدد الطبيعة ذاتها للفلسفة السياسية. يمكننا أن ندرس السياسة باعتبارها مستوى خاصاً من الحياة الاجتماعية، وكل ما عداها يعتبر خبرة مكتسبة. ومن وجهة النظر هذه يمكن رفض الأطروحة الرئيسية لهوبس. أما إذا كانت الفلسفة السياسية، على العكس، وعلى هدي فلسفة الأقدمين، طريقة في تناول المجتمع برمته، فيجب القول إنه كان على حق ضد دعاة المساواتية[40].

لا أزعم أنني أبيِّن هذا هنا بالذات. آمل أن تصير الأطروحة أكثر وضوحاً في القسم الذي يتناول روسو، لأن روسو كان يدرك بصورة أكثر كمالاً من هوبس الطبيعة الاجتماعية للإنسان. ولا يقل عن ذلك حقيقة أن اعتراف هوبس بالخضوع في المجتمع يقتضي الطبيعة الاجتماعية للإنسان، على الرغم من كل احتجاجات هوبس نفسه: كان يتناول المجتمع حتى لو لم يكن يتحدث إلا عن «الإنسان» وعن الدولة (الكومنولث). عليَّ أن أوجز، ويسعني فقط أن أدعو القارئ إلى أن يمْتحِنَ الملاحظات التي ستلي.

---

(40) يمكن أن يكون للنظرة الثانية امتياز تفسير غرابة كثير من الكتابات حول هوبس التي تعتبره مزيفاً وكريهاً لكنها لا يمكن أن تخفي عظمته وتأثيره. يُحسَبُ لصالحه بصورة عامة منطق بلا خلل، ولكن أليس ذلك مهرباً؟ المرجع هنا هو قبل كل شيء *Léviathan*. لقد استخدمت: Raymond Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes* (Paris: Presses universitaires de France, 1953).

وللبدء، هل يوجد في **اللوياثان** حالة طبيعة، وما هي؟ يبدو أن الجزء الأول برمته تقريباً، «عن الإنسان»، هو لوحة حالة الطبيعة هذه. العدالة غائبة، لأنها قضية المجتمع لا الطبيعة. ومع ذلك، فالحضور هم السلطة والشرف وحتى اللغة وبناءً عليها العقل. من الواضح أن المعنيَّ هنا هو الحالة الاجتماعية **ناقصةً شيئاً ما**[41] **يقول لنا هوبس فضلاً عن ذلك صراحة إن التعليل يقوم على الجمع وعلى الطرح**. والشيء الناقص الذي طُرِحَ من حالة المجتمع في وصف «الإنسان» بوصفه كذلك هو ببساطة الخضوع. والواقع أننا منذ اللحظة التي يُدخِلُ فيها العقدُ (covenant) الخضوعَ، ننتقلُ من «الإنسان» إلى الكومنولث، أي إلى الجسم السياسي أو إلى الدولة، أو كما يمكننا القول تماماً، إلى المجتمع الكليّ بما في ذلك مظهره السياسي. مظهرٌ آخر عن حالة الطبيعة يتجلى في أن العلاقات بين البشر فيها هي في تطابق دقيق مع ما نعرفه عن واقع العلاقات بين الدول التي يقال عنها إنها دوماً في حالة الطبيعة. هنا يتابع هوبس ماكيافيللي على مستوى

---

(41) يعلل ماكفرسون بالطريقة نفسها (*The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*)، لكن المشهد بالنسبة إليه الذي ينطلق منه هوبس في طرحه ليس المشهد السياسي، بما في ذلك الحرب الأهلية، بل بالأحرى المشهد الاقتصادي. هذا الافتراض قليل الاحتمال يقوم بصورة خاصة على مقطع يحمل عنوان «عن السلطة، وعن القيمة، وعن الكرامة وعن الشرف وعن التقدير (worthiness)» (*Léviathan*, chap. X). إن السلطة لدى هوبس مفهومة بصورة شديدة العمومية. فهي تشمل بين ما تشمل الثروات. وكالأمور الأخرى، عُرِّفَت القيمة من قبل هوبس بوصفها شيئاً جلياً خاصاً بحكم الآخرين ويتوقف عليهم: «قيمة (value, or worth) إنسان ما، هي كما هو الأمر بالنسبة إلى كل شيء آخر ثمنه؛ أي ما نعطيه لاستعمال قدرته...» من الواضح حسب الظرف أنه ليس هنا أكثر من مجاز اقتصادي. حين يعالج هوبس الاقتصاد، فهو يفعل من وجهة نظر أخرى تماماً (Chap. XXIV, «De la nutrition et procréation du Commonwealth»). إن صفة «الفردانية الاستئثارية» لا تلائم فلسفة هوبس التي لا تنطوي على أي شيء استئثاري خصوصاً، والتي إذا ما نظر إليها في مجموعها ليست كذلك فردانية، لا بالمعنى الذي نعطيه لهذه الكلمة ولا بالمعنى الذي يعطيه إياها جييرك (راجع الهامش التالي).

مختلف: تستبعد حرب المصالح كل تعالٍ للمعايير أو القيم. المظهر الثالث والمهم هو أن حالة الطبيعة تتضمن كل ما يمكن أن يُقال في وصف الإنسان بلغة آلية: الحيوان الإنساني، الفرد الإنساني بوصفه نسقاً من الحركات، والرغبات، والأهواء، مع كل التعديلات والتعقيدات التي أدخلتها اللغة وأدخلها الفكر. هذه المظاهر الثلاثة تتطابق مع المبدأ الذي ظهر بموجبه ممكناً ومفيداً لهوبس الفصلُ في الإنسان كما نلحظه في الواقع وفي المجتمع بين مستويين مختلفين. بالنسبة إلينا، هذان المستويان سيكونان مستوى قبْلَ سياسي ومستوى سياسي أكثر من أن يكونا قبْلَ اجتماعي واجتماعي. وسيمضي روسو إلى أبعد من ذلك في البحث حول المظاهر محض الاجتماعية، ولهذا السبب فإن الانقطاع بين المستويين يشتد أكثر لديه.

إذا حاولنا أن نفهم قلْبَ المذهب، وأن نلخص لاستخدامنا صورة «الإنسان» الذي رسمه هوبس، وأن نراها بالعلاقة مع تكوين الكومنولث، فمن الصعب التخلص من الانطباع بوجود ثنائية بين الأهواء والعقل، بين وجه حيواني ووجه عقلاني. وفي الحقيقة، أليس التناقض بين الاثنين هو ما يجعل ضرورياً الانتقال إلى الحالة السياسية، والدخول في الخضوع؟ في الواقع إن ما يميِّز في **اللوياثان** الإنسان عن الحيوان هو اللغة والعقل القائم على اللغة. مع هذا التحفظ، تصح الثنائية: فالعقلانية معطاة في الإنسان في شكل غير صاف، مختلط بالحيوانية، ولا تزدهر كعقلانية محضة إلا مع بناء «كومنولث» **اصطناعي**. والقبول مع أرسطو بأن الإنسان هو بصورة طبيعية اجتماعي و/أو سياسي يعني الامتناع عن بلوغ العقلانية المحضة.

هل هوبس فرداني أم فيضي؟ لا هذا ولا ذاك. أمامه ينهار تمييزنا، لكن الحدث هام ويميِّزُ هوبس على نحو صارم. ليس هناك شك حول نقطة انطلاقه: إنه الكائن الإنساني الخاص،

الفرد (individuum) الإنساني. لكن لا يمكن لحياة هذا الكائن في الحالة قبل السياسية أن تُقَوَّمَ إلا بصورة سلبية: «متوحدة، مسكينة، قذرة، حيوانية وقصيرة» (ولكن كيف نترجم ما لا يُقَلَّدْ: «solitary, poor, nasty, brutish, and short»؟). حين يدخل هذا الكائن متبعاً نصيحة العقل ورغبته الخاصة في البقاء في الحالة السياسية، فإنه يتخلى عن جزء من سلطاته. يصير الإنسان آنئذ قادراً على بلوغ الأمن، والراحة، وتطوير إمكاناته، ولكن لقاء ثمن الخضوع. لم يَصِرْ فرداً مكتفياً بذاته، مثلما أنه لم يكن موجوداً بطريقة مرضية على ما هو عليه في الحالة الطبيعية. وعلى هذا النحو، وُضِعَت النزعة الفردانية بطريقة تبدو «فردانية» إلى أقصى مدى، موضع الفشل[42]. إن الحياة الممتازة ليست حياة الفرد، بل هي حياة الإنسان المرتبط بالدولة ارتباطاً وثيقاً، وهو ارتباط وثيق إلى درجة أنه يتماهى بالضرورة جزئياً مع الملك. إذا كان هوبس يمنعنا من القول إن الإنسان هو بصورة طبيعية سياسي، فهو يسمح لنا بالقول إنه كذلك بصورة مصطنعة ولكن بصورة ضرورية، فالفرد لا يدخل «كامل السلاح»، كما يقول بنتام، في الحياة السياسية. تلك هي السمة النقدية التي تميِّز هوبس عن كثير من المنظرين السياسيين المحدثين وتُقرِّبُ منه روسو.

لا يمكن القول بناء على ذلك إن هوبس فيضي. فالترتيب المرتبيّ للجسم الاجتماعي غائب عنده، لأن الدولة ليست موجهة نحو غاية يمكن أن تتجاوزها، بل إنها لا تخضع إلا لذاتها. وفي

---

(42) ومن هنا إطراء هوبس من قبل جييرك، الباحث على الدوام عن الاعتراف بالوحدة المعنوية للجسم الاجتماعي: «بانطلاقه من أوليات تعسفية، لكنه مسلّحٌ بمنطق شديد، أرغم الفلسفة الفردانية في الحق الطبيعي على تقديم شخصية فريدة للدولة... كان قد جعل الفرد كليّ القوة بهدف إرغامه على أن يحطم نفسه بنفسه على الفور...»، Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, p. 61.

يبيِّن بولن تقدم فكرة «الشخص» لدى هوبس من عام 1642 إلى عام 1651 (الفصل 16 من *Léviathan*) (المصدر المذكور، الفصل العاشر).

التحليل الأخير، أفرِغ نموذج Herrschaft من الفضيلة المرتبية الملازمة له ولا يُتَبَنّى إلا بوصفه آلية لا غنى عنها للسلطة. أي القوقعة، إجمالاً، دون ساكنها: القيمة. يبقى مع ذلك أن هوبس يعترف بأن المساواة لا يمكن أن تسود بما هي كذلك ودون عقبة، وبأن الإنسان كائنٌ اجتماعيّ - وليس فرداً - في ما يتعلق بالصعيد السياسي. بهذا المعيار، وبالتضاد مع لوك، يمكن أن يؤخذ هوبس بوصفه رائداً لعلم الاجتماع، رغم أنه لا يعالج إلا السياسة وليس المجتمع بوصفه universitas. وتلك على وجه الدقة السمة التي تقود الذين لا يهتمون إلا بالمظهر السياسي المأخوذ بصورة معزولة إلى نعته بالمُحافِظ. إن تعليم هوبس في مجمله من وجهة نظر عالم الاجتماع سليم، وإن كان غير كامل. إن لديه فكرة ما عما هو المجتمع، في حين أن المنظرين المتشبثين بالمساواة لا يملكون عنه أية فكرة.

ومع ذلك، توجب علينا القبول بأن الاجتماعي في نظر هوبس يقتصر على السياسي. وفي نهاية الحساب، فلأنه يأخذ عن المجتمع نظرة سياسية فهو مرغم على إدخال الخضوع، أي لا المرتبية ولا مجرّد المساواة. نلمس هنا نقطة أظنُّها جوهرية لفهم التنوع العميق للنظرية السياسية، وبصورة خاصة في علاقتها مع علم الاجتماع. في هذه النظرية، يُقَلَّص الاجتماعي إجمالاً إلى السياسي. لماذا؟ السبب شديد الوضوح عند هوبس: إذا انطلقنا من الفرد ستصير الحياة الاجتماعية بالضرورة مُوضّحة في لغة الوعي والقوة (أو «السلطة»). أولاً لا يمكن الانتقال من الفرد إلى الجماعة إلا بواسطة «عقد»، أي صفقة واعية، قصد مصطنع. سيكون الأمر بعد ذلك أمر «قوة» لأن القوة هي الشيء الوحيد الذي يستطيع الأفراد تقديمه في هذه الصفقة: فمقابل القوة هناك مرتبية، فكرة عن النظام الاجتماعي، مبدأ سلطة، وهذا ما على الأفراد المتعاقدين أن ينتجوه تركيبياً، بطريقة تكاد تكون لاواعية،

انطلاقاً من وضع قواهم أو إراداتهم بصورة مشتركة. إن المرتبية هي الوجه الاجتماعي، والقوة هي القفا الذري للميدالية نفسها. وهكذا، فتشديد على الوعي والرضا ينتج على الفور تشديداً على القوة أو على السلطة. وفي أفضل الحالات، فإن النظرية السياسية في حقيقتها الأشدّ دلالة هي طريقة فردانية في معالجة المجتمع. إنها تقتضي قبولاً **غير مباشر** للطبيعة الاجتماعية للإنسان. ويتوجب علينا أن نتذكر ذلك لكي ندرك بوضوح المفارقات التي لا يزال روسو وهيغل يدخرانها لنا.

«العقد الاجتماعي» لروسو

من وجهة النظر الشكلية تقع سياسة روسو على النقيض من سياسة هوبس. فنظرية هوبس نظرية تمثيلية، استبدادية، وتلح على الخضوع. أما نظرية روسو فهي جماعية، ونوموقراطية(*)، وتلحّ على الحرية. هذا الاختلاف الجليّ لا ينبغي له مع ذلك أن يخفي تشابهاً أكثر عمقاً يُرى في نسيج النظريتيْن نفسه. فكلتاهما تطرح انقطاعاً بين إنسان الطبيعة والإنساني السياسي، بحيث إن «العقد الاجتماعي» يسجل بالنسبة إليهما الولادة الحقيقية للإنسانية الحقة (ومن هنا التشابه الكثير في التفاصيل). وكلتاهما تنطلق من أوليات شديدة «الفردانية» في الظاهر - على وفاق مع مفاهيم البيئة المعاصرة - وتقود بمنطق صارم إلى نتائج «معادية للفردانية». كلتاهما مهمومةٌ إلى أقصى حدّ بتأمين تفوّق الملك - هنا الحاكم (ruler)، وهناك «الإرادة العامة» - بالعلاقة مع الرعايا، مع الإشارة إلى هوية الملك والرعية. وبالإجمال: كلتاهما تريد صَهْرَ الناس

(*) nomocratique كلمة مركبة من كلمتين يونانيتين: نومو (nomo)، القانون، وقراطية (cratique)، القوة أو القدرة. ولقد فضلنا الإبقاء على الكلمة أسوة بمصطلح الديمقراطية المُعَرَّب (المترجم).

الذين يعتبرون أنفسهم بوصفهم أفراداً في الجسم الاجتماعي أو السياسي. وهذا هو السبب في أن هاتين النظريتين تشتركان في سمة قصوى وغريبة. مثلما يمكن قول الشيء نفسه ـ على وجه التقريب ـ عن نظرية الدولة لهيغل، ها نحن في الفكر السياسي، في مواجهة استمرارية مذهلة جديرة بالانتباه.

لقد لمنا غالباً روسو من أجل الثورة الفرنسية، ونعتبره أحياناً ـ حتى في أيامنا ـ مسؤولاً عن اليعقوبية وما أطلق عليه «الديمقراطية الشمولية» بصورة عامة[43]. صحيح أن روسو والثورة ينتميان إلى التطور الأقصى نفسه للفردانية الذي يبدو لنا بصورة استرجاعية قليلاً بوصفه فعلاً تاريخياً ضرورياً، لكن البعض يمكن أن يفضلوا إدانته. ومع ذلك، فإنّ المدّ الثوري قد جرف عدة نقاط أساسية من تعاليم روسو، على عظمة تأثيره العام. تنتج المظاهر الشمولية للحركات الديمقراطية لا من نظرية روسو، بل من المشروع الاصطناعي للفردانية الموضوع في مواجهة التجربة. صحيح أنها مُصَوَّرة مقدماً لدى روسو، لكن ذلك على وجه الدقة بمقدار ما كان على وعي عميق بعدم كفاية الفردانية المحضة ويعمل على إنقاذها بتجاوزها. هناك الكثير من الحقيقة في أطروحة فوغان التي تفيد أن **العقد الاجتماعي** هو في الأساس «معاد للفردانية»، حتى وإن لم يكن ذلك إلا جزءاً من

---

(43) إدانة قريبة العهد من هذا النوع: Jacob Leib Talmon, *Origins of Totalitarian Democracy* (London: Secker & Warburg, 1952), chap. III.

يقرأ هذا المؤلف روسو كما أمكن لجبليّ من عام 1793 أن يقرأه، ويدين «التخمين الثوري» الذي يزعم أن «الضعف البشري قادر على أن ينتج حالة من الأشياء ذات دلالة مطلقة ونهائية» (المصدر المذكور، الفصل الأول، الفقرة c). ولكن من أين جاءت هذه الاصطناعية القصوى؟ أليست هي النتيجة المحتومة للفردانية التي يحتفظ بها تالمون في الحالة غير المتطورة لاستخدامه الخاص، بصورة حكيمة ولا شك ولكن ليس بصورة منطقية؟ أما بالنسبة إلى ما تبقى، فهو يرسم صورة كاريكاتورية لفكر روسو، فهو في نظره عصابي قادته همومه الأخلاقية إلى سياسة شمولية.

الحقيقة[44]. فروسو نفسه يقول لنا في بداية أول نسخة من الكتاب، في فصل كان في البداية يحمل عنوان «عن الحق الطبيعي وعن المجتمع العام» (للجنس البشري):

> هذا الاستقلال الكامل وهذه الحرية بلا قاعدة، ولو بقيت مصاحبة للبراءة القديمة، كان لها على الدوام رذيلة جوهرية، وكانت ضارة بتقدم أفضل صفاتنا، معرفة عيب علاقة الأجزاء هذه التي تؤلف الكل»[45].

---

(44) Jean-Jacques Rousseau, *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, 2 vols., Edited from the Original Manuscripts and Authentic Edition, with an Introduction and notes by C. E. Vaughan (Cambridge, MA: The University Press, 1915; Oxford, 1962), vol. 1, p. 111 sq.

إنّ ما يعزّينا هو أن نرى أن عدة مؤلفين في هذا القرن من الأنجلو ساكسون قد خلصوا النظرية السياسية لروسو من عدم الفهم الشامل الذي كانت ضحيته لديهم. وسأستشهد بالسير إرنست باركر، في مدخله إلى جييرك الذي سبقت الإشارة إليه وفي: Barker, *Social Contract: Essays by Locke, Hume and Rousseau*, pp. 47 sq.

وعَنْوَنَ جورج سابين الفصل عن روسو في كتابه: Georges H. Sabine, *A History of Political Theory*, 3rd. ed. (London: George Harrap, 1963), «La Découverte de la communauté»,

«إعادة اكتشاف الجماعة». إن المرجع هنا إلى روسو يحيلُ على طبعة: Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, bibliothèque de la pléiade; 169 (Paris: Gallimard, 1964).

انظر أيضاً: Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, [préface de Boris Mirkine-Guetzévitch et Marcel Prélot], bibliothèque de la science politique (Paris: Presses universitaires de France, 1950).

(45) Rousseau, *Œuvres complètes*, vol. III, p. 283.

هذا الفصل هو ردٌّ على ديدرو، انظر: Derathé, Ibid., pp. LXXXVII-LXXXVIII:

إن فكرة الجنس البشري باعتباره «مجتمعاً عاماً» هي تجريد، «لا نستخلص أفكار من تخيله إلا من النظام الاجتماعي القائم... ، ولا نبدأ في أن نصير فعلاً بشراً إلا بعد أن كنا مواطنين» (المصدر المذكور، ص 287)؛ انظر في: «Les Considérations sur le gouvernement de Pologne: ubi patria, ibi bene»

(المصدر المذكور، ص 960، 963 والهامش).

نرى هنا أن روسو يذهب إلى أبعد من هوبس في «الطرح» الفلسفي الذي إذا ما طبق على الإنسان كما نلاحظه في المجتمع أعطانا إنسان الطبيعة. كان في مقالة حول أصل اللامساواة قد رسم لوحة الإنسان حسب الطبيعة، إنسانٌ حرٌّ ومتساو بمعنى ما، يتَّصِف بالرحمة، لكنه يملك ملكات لا تزال غير ناميةٍ، وغير متباينة، إنسان جاهل وهو لهذا السبب ليس فاضلاً ولا شريراً. ولقد رثى لحقيقة أنه في ما وراء مرحلة ما من التطور يصاحب تقدم الحضارة نموّ اللامساواة واللاأخلاقية: «إن تطور التنوير والرذائل كان يخضع دوماً لا للأفراد، بل للشعوب»[46]. لقد حاول روسو في كتابه **العقد الاجتماعي** أن يُسوِّغ النظام الاجتماعي وأن يخلصه من عاهاته. كان المشروع جريئاً، وقد حدده روسو على نحو صارم: فدولته صغيرة، إنها مجتمع مواجهة. وإذا كانت المهمة ليست مستحيلة تماماً فلأنَّ «كل هذه الرذائل»، كما كان يقول في مقدمة **نرسيس** (1752)، «لا تنتمي إلى الإنسان بقدر ما تنتمي إلى الإنسان المحكوم بصورة رديئة»[47].

يتهم الليبراليون روسو بغرزه طُعْماً شمولياً في أرومة ديمقراطية. ولقد أمكنهم أن يجدوا طرح المشكلة طوباوياً، في تأكيده المطلق للحرية:

> «هل العثور على شكل من التجمع الذي يدافع
> ويحمي من كل القوة المشتركة شخص وأموال
> كل شريك، ويتحد به كل واحد بالجميع لا

---

(46) *Lettre à Ch. de Beaumont*, 1763.

(47) أخذ الاستشهادان من Derathé (Rousseau, Ibid., vol. III, p. XCIV). حول تجربة اللامساواة لدى روسو ونفاد صبره إزاء كل تبعية، انظر المدخل النفاذ والنبيل لجان ستاروبنسكي إلى المقالة الثانية (المصدر المذكور، ص XIII وما بعدها). «كل قوة تأتي من الله، أعترف بذلك؛ ولكن كل مرض أيضاً» (*Contrat social*, liv. I, chap. III).

> يخضع مع ذلك إلا لذاته ويبقى حراً مثلما كان في السابق؟» تلك هي المشكلة الأساسية»[48].

لكنهم لا يستطيعون إلا الارتعاش أمام الحلّ المقترح لها على الفور:

> تتقلص هذه البنود بالطبع جميعاً إلى بند واحد، معرفة الضياع الكامل لكل شريك مع حقوقه كافة إزاء الطائفة برمتها.

الشعب سيِّد، وما إن يجتمع أعضاؤه حتى تسود كيمياء غريبة. فمن الإرادة الفردية للجميع تنبثق إرادة عامة، هي شيء مختلفٌ نوعيّاً عن إرادة الجميع، وتملك خصائص خارقة. لا شك في أننا لسنا شديدي البعد عن **الشخص المعنوي المركب** لبوفندورف (Pufendorf)، (persona moralis composit)، الذي يختلف هو الآخر كلَّ الاختلاف عن **الأشخاص المعنويين البسيطين** (personae morales simplices) الذين يؤلفونه. ولكن الإرادة العامة فضلاً عن ذلك هي السيِّد، وبوصفها كذلك تتفوق على الإرادة الفردية للرعايا بصورة صارمة بقدر الصرامة التي وُضِعَ بها حاكم هوبس فوق المحكومين. إن ما بدأ كمجتمع (societas) أو تجمع صار كلاً (universitas)، وانتقلنا في لغة ولدون (Weldon) من نسق «آلي» إلى نسق «عضوي»، أو حسب بوبر (Popper) من مجتمع «مفتوح» إلى مجتمع «مغلق». يمضي روسو بعيداً من أجل تحرير الإرادة العامة من إراداتها المكوِّنة لها. ولنذكِّر بالمقطع المستشهد به كثيراً:

> عندما يُقتَرحُ قانون في مجلس الشعب، فإن ما يُطلب منهم ليس على وجه الدقة إن كانوا يوافقون على المقترح أو يرفضوه،

---

(48) *Contrat social*, liv. I, chap. VI, p. 360.

ولكن ما إذا كان قد طبق الإرادة العامة التي هي إرادتهم أم لا؛ [. . .]. عندما ينتصر الرأي المضاد إذن لرأيي، فهذا لا يبرهن على شيء آخر سوى أنني أخطأت، وأن ما كنت أقدر أنه الإرادة العامة لم يكن كذلك. ولو أن رأيي الخاص قد انتصر، لفعلت شيئاً آخر غير الذي كنت أريد فعله، عند ذاك ليس من الممكن أن أكون حُرّاً[49].

من السهل أن نعثر هنا على التصوّر المسبق للديكتاتورية اليعقوبية، وعلى محاكم موسكو، أو حتى على الـ Volksseele («روح الشعب») للنازيين. إن السؤال الحقيقي مع ذلك هو معرفة ما يريد روسو قوله عندما يطرح أن الإرادة العامة سابقة الوجود على تعبيرها في تصويت الأكثرية[50]. وأصرُّ على أننا لا نستطيع أن نفهمه إذا بقينا حبيسي صعيدٍ محض سياسي. يتعرَّفُ ناقد حديث العهد الإرادة العامة لروسو في كيان سريٍّ آخر، الوعي الجمعي لدوركهايم، ويلقي بالإثنيْن في جحيم الديمقراطية[51]. وهذا ما كتبه دوركهايم حول المسألة:

> بما أنَّ الإرادة العامة تعرف نفسها بصورة رئيسية
> بموضوعها، فإنها لا تقوم بصورة فريدة ولا حتى

---

(49) المصدر نفسه، الكتاب الرابع، الفصل الثاني، ص 440 ـ 441. إن التوازي مع هوبس واضح. أما بالنسبة إلى هيغل، فإذا كان يرفض صراحة ضرورة تأسيس القانون على تصويت المواطنين المجتمعين، فإنه يطرح، مع ذلك، علاقة شديدة التشابه بين الإرادة الخاصة للمواطن وقانون الدولة بوصفه مُجَسِّداً بالتعريف إرادة المواطن الحقيقية وحريته، بحيث إن من يناهض القانون إنما يناهض إرادته الخاصة به (*Philosophie du droit*)، انظر الهامش رقم (70)، ص 152 من هذا الكتاب.

(50) ليس سهلاً تطبيق مبدأ تصويت الأكثرية على المسائل الهامة في جمعية وثيقة التضامن، وروسو، دون أن يعرف على وجه الاحتمال، يستعيد الهموم التي نعثر عليها في *Corpus Juris* وفي الحق الكنسي، انظر: Otto Friedrich von Gierke, *Das deutsche Genossenschaftserecht*, t. III, pp. 153, 522 sq.

(51) Marcel Brésard, «La «volonté générale» selon Simone Weil,» dans: *Contrat social*, VII-6, 1962, pp. 358-362.

بصورة جوهرية. . . في فعل الإرادة الجَمْعيِّة نفسه. . . يختلف مبدأ روسو إذن عن المبدأ الذي أريدَ به أحياناً تبرير استبداد الأكثرية. إذا أرادت الطائفة أن تُطاع، فليس لأنها تقود، بل لأنها تقود الصالح المشترك. . . وبكلمات أخرى، فإن الإرادة العامة ليست مؤلفة من الحالة التي يوجد فيها الوعي الجمعي في اللحظة التي يؤخذ فيها القرار؛ فليس هذا سوى أكثر الأجزاء سطحية من الظاهرة. ولفهمها جيداً، يجب النزول إلى الأسفل، إلى الأجواء الأقل وعياً، وبلوغ العادات، والاتجاهات، والأخلاق. وإنما هي الأخلاق التي تصنع «الدستور الحقيقي للدول»[52]. إن الإرادة العامة هي إذن توجه ثابت ومستمرٌ للعقول وللنشاطات في اتجاه محدَّد، في اتجاه المصلحة العامة. إنه وضع دائم للرعايا الأفراد[53].

---

(52) *Contrat social*, liv. II, chap. XII.

(53) Emile Durkheim, *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*, note introductive de Georges Davy, petite bibliothèque sociologique internationale, série B: Les Classiques de la sociologie; B1 (Paris: M. Rivière, 1953), pp. 166-167.

على أنها نشرت فقط بعد وفاة دوركهايم (Emile Durkheim, «Le 'Contrat social' de Rousseau,» *Revue de métaphysique et de morale*, tome XXV (1918)).

فإن الدراسة حول **العقد الاجتماعي** هي عمل سن الشباب حيث إن النسخة الأولى من *Contrat social* قلما استخدمت وحيث «فردانية» المبدع مبالغ فيها بالمناسبة (مثلاً، ص 163). يجب أن نقرأ الجزء الأخير من: *Contrat social*, liv. II, cap. XII الذي يذكر بمونتسكيو: «أتحدث عن الأخلاق، وعن الأعراف، وخاصة عن الرأي العام؛ وهو جزء مجهول من سياسيينا، لكن نجاح كل الأجزاء يتوقف عليه...» انظر أيضاً ضرورة «الدين المدني» (*Contrat social*, liv. IV, chap. VIII)، وفي الأعمال العينية لروسو حول كورسيكا وبولونيا، هم الوطنية، والدين، والألعاب، والتسليات، إلخ.

تُفهَمُ الإرادة العامة لروسو في نظر دوركهايم بوصفها الانبثاق على المستوى السياسي وفي لغة ديمقراطية لوحدة مجتمع معطى باعتباره موجوداً قبل أعضائه وهو حاضر في فكرهم وفي فعلهم. وبعبارة أخرى فإنَّ **الكلّ** (universitas) الذي يبدو أن **المجتمع** (societas) قد تحول إليه فجأة يوجد قبله، وهو متضمن فيه. إن روسو يعتم الواقعة بانطلاقه من تجريد الفرد الطبيعي، وبتقديمه الانتقال إلى الحالة السياسية بوصفها خلقاً من عدم **للكلّ** (universitas). كذلك في هذا المقطع:

> يتوجب على من يجرؤ على الشروع في أن يؤسس شعباً أن يستشعر نفسه في وضع يغير معه إن صحّ القول الطبيعة البشرية؛ أن يحوِّل كل فرد، الذي هو بنفسه كلٌّ كامل ومتوحِّد، إلى جزء من كلٍّ أكبر يتلقى منه هذا الفرد [=هذا الإنسان] بمعنى ما حياته وكيانه؛ أن يُبَدِّل بناء الإنسان لكي يُعَزِّزَه؛ أن يستبدل بوجودٍ جزئيٍّ وأخلاقيٍّ وجوداً مادياً ومستقلاً تلقيناه جميعاً من الطبيعة. وبكلمة، يجب أن ينزع عن الإنسان قواه الخاصة ليمنحه قوى تكون غريبة عليه ولا يستطيع أن يستخدمها دون مساعدة الآخرين[54].

في لغة اصطناعية رائعة بقدر ما هي خادعة، وهي نموذجية

---

(54) *Contrat social*, liv. II, chap. VII, pp. 381-382.

لقد استعدت هذا المقطع في كتابي: Dumont, *Homo hierarchicus: Le Système des castes et ses implications*, p. 25,

وفـــــــي: Dumont, *Homo aequalis, I, Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, pp. 151 et 250, n. 6,

(بمناسبة عدم فهم ماركس).

بالنسبة إلى **العقد الاجتماعي**، نملك هنا رؤيته الاجتماعية الأوضح، أريد أن أقول الاعتراف بالإنسان بوصفه كائناً اجتماعياً في مقابل إنسان الطبيعة المجرد، والفردي[55]. والحقيقة أننا إذا انتقلنا بالفكر إلى الجوّ الثقافي الذي كان يعيش فيه روسو لأمكننا بصعوبة أن نتخيل تأكيداً أشد حسماً.

إن النقاد الذين يتهمون روسو بأنه فتح الأبواب أمام الميول السلطوية يلومونه في الواقع لأنه اعترف بالواقع الأصولي لعلم الاجتماع، وهي حقيقة يفضلون في ما يخصهم أن يجهلوها. هذه الحقيقة يمكن أن تظهر باعتبارها سرّاً، بل خديعة، في مجتمع تسود فيه التصورات الفردانية ـ كما حصل ذلك بمناسبة هيغل ودوركهايم؛ يمكن أن تبدو خطيرة أو ضارة، بل يمكن أن تكون كذلك ما دامت لم يُعترَفْ بها تماماً. والمشكلة المطروحة بذلك لا يمكن أن تُحَلَّ برد فعل النعامة في مواجهة الخطر.

بعضهم يمكن أن يفضل أن يكون روسو قد تخلص من الفرد المجرد ومن الفكرة التعسفية عن العقد، ووصف دولته دون لف ودوران بمفردات «مشاعية»، لكن ذلك يعني جهل الحرية بوصفها الهمَّ المركزي لروسو: كان يدرك في ذاته الفرد بوصفه مثلاً أعلى أخلاقياً ومطلباً سياسياً لا يقهر، ويحافظ على هذا المثل الأعلى في الوقت نفسه الذي يحافظ فيه على مقابله الحقيقي، الإنسان بوصفه كائناً اجتماعياً. كان السير إرنست باركر يرى في روسو

(55) تبيّن مقاطع أخرى من روسو أن تلك لديه فكرة دائمة ومركزية. مثلاً: *Contrat social*, lère version, liv. I, chap. II; *Emile*, I (*Œuvres*, t. I, p. 249); «Lettres sur la vertu et le bonheur,» dans: *Œuvres et correspondance inédites de Jean-Jacques Rousseau*, publiées par Georges Streickeisen-Moultou (Paris: Michel de Lévy frères, 1861), lettre I, pp. 135-136, etc.; *Lettre à d'Alembert*, dans: *Œuvres complètes de J.-J. Rousseau*, 8 vols. (Paris: Hachette, 1858-1864), vol. I, p. 257.

نوعاً من جانوس[*] (Janus) ملتفتاً في آن واحد إلى الماضي - الحق الطبيعي (الحديث) - ونحو المستقبل - المدرسة التاريخية الألمانية والتجميل الرومنطيقي للدولة القومية، أو أيضاً كمبتدئ مع لوك ومنتهٍ مع جمهورية أفلاطون. لقد عانى روسو من أجل التوفيق بين الحق الطبيعي الحديث والقديم لكي يعيد دمج فرد الفلاسفة في مجتمع حقيقي. ويفسر نقد باركر الواضح إخفاقه دون أن يمسّ من عظمته:

> ... لكان أفلت من الغموض، كما تلافى بالعقد معجزة الانبثاق الفجائي غير القابلة للتفسير، وخارج شرط بدائي وغبي في الحالة المتحضرة لعصر التنوير، لو أنه تمهل في التمييز بين المجتمع والدولة. إن المجتمع الذي هو الأمة هو معطى من التطور التاريخي الذي لم يخلق من قِبَلِ عقدٍ مجتمع ما، بل هو ببساطة حاضر. إن الدولة المؤسسة على هذا المجتمع يمكن أن تكون أو يمكن أن تصير في لحظة ما (كما حاولت ذلكَ فرنسا في عام 1789) نتيجة فعل مبدع لأعضاء المجتمع[56]...

لقد واجه جان جاك روسو المهمة العظمى والمستحيلة المتمثلة في أن يتناول بلغة الوعي والحرية لا السياسة فحسب بل

(*) Janus، إله الأبواب والممرات، لاتيني الأصل، دون مقابل له في الميثولوجيا الإغريقية. كان يملك ملكة معرفة الماضي والمستقبل وكان يسعه مراقبة المداخل والمخارج. ويبدو أن هذا الإله الروماني القديم ذو أصل سوري أو حثيّ (المترجم).

(56) Barker, *Social Contract: Essays by Locke, Hume and Rousseau*, pp. XLIII-XLIV.

المجتمع برمته، وأن يركب **المجتمع** (societas)، المثالي والمجرد، مع ما أمكنه أن ينقذه من **الكلّ** (universitas) كالأم المرضعة لكل الكائنات المفكرة. لا شك في أن مطابقته الفجّة للفردانية وللفيضية كانت خطرة ما إن اتخذت كوصفة سياسية، لكنها كانت تؤلف قبل كل شيء تشخيصاً عبقرياً لما لم يكن له بدٌّ من أن يحدث في كل المرّات التي تمَّ فيها تجاهل المجتمع ككلّ، وإخضاعه إلى سياسة اصطناعية. وهكذا، لم يكن روسو رائداً لعلم الاجتماع بالمعنى الكامل للكلمة فحسب، بل إنه طرح في الوقت نفسه مشكلة الإنسان الحديث وقد صار فرداً سياسياً، لكنه بقي شأن أقرانه كائناً اجتماعياً. وهي مشكلة لم تبرحنا.

إعلان حقوق الإنسان

إن إعلان حقوق الإنسان والمواطن الذي تبنته الجمعية التأسيسية خلال صيف 1789 يسجل بمعنى ما انتصار الفرد. لقد استبق بإعلانات مماثلة في عدد من الولايات المتحدة الأمريكية، لكنه كان الأول الذي اعتبر بوصفه أساس دستور أمة عظمى، فُرِضَ على ملك صامت بفعل المظاهرة الشعبية، واقتُرِحَ كمثلٍ على أوروبا وعلى العالم. وعلى الرغم من أنه انتقد بمهارة منذ البداية في مبدئه وخصوصاً من قبل بنتام (Bentham)، فإنه سيمارس تأثيراً قوياً، كحقيقة لا تقاوم، على امتداد القرن التاسع عشر وحتى أيامنا هذه.

إنه ينفتح بعد الاستهلال بالمواد التالية:

المادة 1. يولد الناس ويعيشون أحراراً متساوين في الحقوق. ولا تستطيع الفروق الاجتماعية أن تقوم إلا على الفائدة العامة.

المادة 2. غاية كل رابطة سياسية المحافظة على حقوق الإنسان الطبيعية غير القابلة للتقادم. هذه الحقوق هي الحرية، والملكية، والأمن، ومقاومة الطغيان.

نرى على الفور أن المادة 2 تناقض الاشتراط المركزي في **العقد الاجتماعي** لروسو الذي أتينا على ذكره: «الضياع الكامل لكل شريك مع حقوقه كافة إزاء الطائفة برمتها».

لن يكفي أن نرى في الإعلان مآل المذاهب الحديثة في الحق الطبيعي، لأن النقطة الجوهرية كما لاحظ جيللينك (Jellinek) هي نقل تعاليم وخيالات الحق الطبيعي إلى صعيد القانون الوضعي: كان الإعلان مصمماً كقاعدة رسمية لدستور مكتوب كان هو نفسه مُعتبراً ومحسوساً باعتباره ضرورياً من وجهة نظر العقلانية الاصطناعية. كان المقصود تأسيس دولة جديدة على إجماع المواطنين وحده، ووضعها في منجى من السلطة السياسية نفسها. كان الإعلان ينادي بالمبادئ الرسمية التي كان على الدستور أن يطبقها. وفي الوقت نفسه، كان يُستعار بوعي تامٍّ من أمريكا. هكذا يوافق تقرير إلى المجلس في 27 تموز/يوليو 1789 على «هذه الفكرة النبيلة، التي ولدت في نصف الكرة الأرضية الآخر»، والواقعة موثقة بوفرة. وبدلاً من إعلان الاستقلال في عام 1776، فإن جيللينك يعيدنا باعتباره مصدراً خاصاً إلى **قوانين الحقوق** (*Bills of Rights*) الذي تبنته بعض الولايات، وبصورة خاصة ولاية فرجينيا عام 1776، والمعروف في فرنسا قبل عام 1789[57].

(57) انظر: Georges Jellinek, *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen: Contribution à l'étude du droit constitutionnel moderne*, traduit de l'allemand par Georges Fardis; avec une préface de M. F. Larnaude, bibliothèque de l'histoire du droit et des institutions; 15 (Paris: F. Fontemoing, 1902), pp. 14 sq., 29 sq.; *La Déclaration des droits*... (Paris, 1900), pp. 34 sq.; Halévy, *La Formation du radicalisme philosophique*, vol. 2, p. 50, et Henry Michel, *L'Idée de l'Etat* (Paris: [s. n.], 1895), p. 31 (cite Cournot et Ch. Borgeaud qui renvoie à l'*Agreement of the People* des *Levellers*).

لم يكن تأثير روسو غائباً كلياً، لأنه إذا كان *Contrat social* بخلاف *Emile* أقل قراءة من قبل، فلقد كان خلال الثورة «موضع تأمل وحفظ عن ظهر قلب من قبل كل =

كان الطهريون الذين أسسوا عدداً من المستعمرات في أمريكا قد قدموا المثل على إقامة دولة بموجب عقد. هكذا أبرم «الحجاج» (Pèlerins) المشهورون من مايْفلَوَر (Mayflower) حلف إقامة قبل أن يؤسسوا نيو بلايموث (New Plymouth) في عام 1620، وفعل آخرون الشيء نفسه[58]. لقد رأينا **الممهدين** (*Levellers*) يمضون إلى أبعد من ذلك في عام 1647 ويؤكدون على حقوق الإنسان بما هو إنسان وقبل كل شيء على

= المواطنين» (Sébastien Mercier, 1791). والواقع أن ميرابو اقترح في 17 آب/أغسطس باسم لجنة خاصة مشروعاً كان متميزاً في تبنيه لروسو في مادته الثانية، تم رفضه. وكان أحد سكريتاريي ميرابو، وهو إتيان دومون (Etienne Dumont)، تلميذاً لبنتام، وقد أقنع زملاءه بأن الحقوق الطبيعية كانت «خيالاً صبيانياً» (Halévy, Ibid., et n. 98). وحول نقد بنتام (Bentham)، راجع: Halévy, Ibid, vol.1, app. III et vol. 2, chap. 1:

إن الإعلانات الفرنسية هي سفسطة فوضوية، فنسق المساواة والاستقلال المطلقين مستحيل مادياً، «إن الخضوع لا الاستقلال هو الحالة الطبيعية للإنسان». لم نرد هنا القيام بجرد كل التأثيرات التي يحمل آثارها إعلان عام 1789 والإعلانات اللاحقة، والمناقشات السابقة على تبنيها. لقد بيَّنَ ف. ماركاجي (V. Marcaggi) التوافق حول عديد من النقاط (هنا من قبل، الملكية) بين المذهب الفيزيوقراطي وتصريحات ومقاصد المؤسسين (Vincent Marcaggi, *Les Origines de la déclaration des droits de l'homme de 1789* (Paris: A. Rousseau, 1904)، لكنهِ قلل من التأثير الأمريكي وأطروحته الأحادية الجانب؛ انطلق الفيزيوقراطيون (Les Physiocrates) من الكل لا من العنصر. انظر: Dumont, *Homo aequalis, I, Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, pp. 52-53.

لقد تبنت الثورة على التتالي أربعة إعلانات، الأول طبق خلال سنة، أما إعلان 1793 فطبق عدة أشهر، في حين طبق إعلان ترميدور العام الثالث وهو إعلان الحقوق **والواجبات** (وتلك إشارتي) خمس سنوات.

(58) نصٌّ منشور في: John Mansfield, ed., *Chronicles of the Pilgrim Fathers* (New York: Dutton, [1910]), p. 23.

نلاحظ أن إشارة الكائن الأسمى، الحاضرة أيضاً في مستهل إعلان عام 1789، هي أكثر مركزية وإلحاحاً في حلف الطهريين (puritains). لقد ذكر توكفيل حلف عام 1620 وألحَّ على التركيب بين الدين والنظرية السياسية. انظر: Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* (Paris: Gallimard, [1961]), t. I, p. 34 et introd., et t. II, chap. v.

وانظر في ما يلي.

حقه في الحرية الدينية. لقد سبق لهذا الحق أن أدخل في ساعة مبكرة في عدة مستعمرات أمريكية: في رود آيلاند (Rhode Island) بموجب ميثاق شارل الأول (1643)، وفي كارولينا الشمالية بموجب دستور حرره لوك (1669). كانت حرية الضمير حقاً جوهرياً، والنواة التي ستتأسس من حولها حقوق الإنسان بواسطة دمج حريات وحقوق أخرى. كانت الحرية الدينية التي ولدت من الإصلاح والصراعات التالية عامل تحويل التفكير في الحق الطبيعي إلى واقع سياسي. ولم يكن بوسع الفرنسيين إلا أن يتبنوا لحسابهم التأكيد المجرد للفرد بوصفه أعلى من الدولة، لكن الطهريين هم أول من نطق بهذا التأكيد.

لقد وجد الانتقال تجسيده في رجل هو توماس بين (Thomas Paine)، وهو حانوتي إنجليزي هاجر باعتباره من الصاحبيين (quaker) إلى أمريكا وحقق فيها الشهرة قبل أن يشارك في الثورة الفرنسية بصفة نائبٍ في المؤتمر (Convention) وعضوٍ مع كوندورسيه (Condorcet) في اللجنة المكلفة بإعداد الدستور الجمهوري لعام 1793. كتب بين (Paine) مجلدين ليدافع في إنجلترا عن حقوق الإنسان، وسجل هاليفي الاختلاف بين الاثنين. ففي الجزء الأول، يدافع بينِ ضد بورك (Burke) عن عقلانية وبساطة سياسة الجمعية التأسيسية. إنَّ فردانيته روحانية: «فبواسطتها اتصلت المسيحية الثورية للبروتستانتيين الإنجليز في أمريكا بالإلحادية الثورية للسان كيلوت(*) الفرنسيين». أما الجزء الثاني الذي يعالج تطبيق المبدأ، فهو منفعي. اعتباراً من الهوية الطبيعية

(*) sans-culottes، ظهر تعبير السان كيلوت في عام 1791 في كتابات المعارضين للثورة لكي يشيروا به إلى أكثر المشاركين فقراً في المظاهرات الشعبية باعتبارهم يلبسون البنطال والثياب الرثة بخلاف النبلاء. ثم اكتسب هذا الاسم في عام 1792 قيمة سياسية حقيقية ليشير إلى الوطنيين الذين ينتمون إلى الشعب العامل، والذين يريدون تأسيس نظام مساواتي تمارس فيه الديمقراطية المباشرة (المترجم).

للمصالح، «يطبق توماس بين فيها أفكار آدم سميث على حلٍّ... فضلاً عن ذلك المشكلات السياسية»[59]. إن الانتقال نموذجي في تطور الأفكار التي ستعمل على أن تسود المنفعية في إنجلترا في عشرات السنين الأولى من القرن التاسع عشر.

ظهر المجلد الثاني لبين في عام 1792 وعمل كوندورسيه معه عام 1793. من الممكن إذن الافتراض أن أفكار بين تنعكس في العنصر الذي أشار إليه كوندورسيه من الدستور الأمريكي كي يُدينه. لقد كان عالم رياضيات وفيلسوفاً، وكان قد لعب دوراً هاماً في المجالس، وأعلن إلقاء القبض عليه بمرسوم في عهد الإرهاب. وفي خلوته ـ فقد توفي بعد ذلك بقليل ـ كتب كوندورسيه مقالته الوجيزة والكثيفة في ما يشبه الوصية: **المجمل في ضروب تقدم العقل الإنساني** (*Esquisse des progrès de l'esprit humain*)، المستوحى من أوله إلى آخره من فكرة اكتمالية العقل. ويُختتم بصورة من المستقبل، «الحقبة العاشرة»، وفي المقطع الأخير يعلن الثوري المهدد في حياته إيمانه الراسخ بالتقدم[60].

أكد التاريخ كثيراً من تنبؤات كوندورسيه، لكن ما يهمنا هنا هو التمييز الذي قام به بين الدستورين الأمريكي والفرنسي. كانت نظرته في المساواة معتدلة. لقد تنبأ بالاختفاء الكلي للامساواة بين الأمم، بما في ذلك الشعوب المستعمرة في القارات الأخرى،

---

(59) Halévy, *La Formation du radicalisme philosphique*, pp. 66, 69.

(60) Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, texte revu et présenté par O. H. Prior, bibliothèque de philosophie (Paris: Boivin et Cie, 1933).

يقول كوندورسيه عن نفسه في الخاتمة: «وإنما في التأمل في هذه اللوحة قد نلقى ثمن جهوده... هنا وُجد حقاً مع أمثاله، في جنة الصالحين التي استطاع عقله أن يبدعها...» لقد صار المشروع الاصطناعي إيماناً يتعالى على مصير الشخص وأهوال العصر. لم يكن أوغست كونت شديد البعد.

ولكن بضعف اللامساواة داخل شعب ما فحسب: إن آثار الاختلاف في المواهب الطبيعية بين الأشخاص سيتقلص، ولكن دون أن يختفي كلية، وهو ما سيكون ضد المصلحة المشتركة. ومع ذلك فإن كوندورسيه يرى العلامة المميزة للدستور الفرنسي وسبب تفوقه على الدستور الأمريكي في الاعتراف بتساوي الحقوق كمبدأ وحيد وأعلى. إنه يؤكد حقوق الإنسان الطبيعية (مع الثناء على روسو). ويأخذ على الأمريكان استمرارهم في البحث عن توازن السلطات داخل الدولة، وقبل كل شيء، إلحاحهم من حيث المبدأ على تماهي المصالح أكثر من إلحاحهم على تساوي الحقوق[61]. يفكر كوندورسيه طبعاً بالدستور الذي عمل من أجله وبدستور الجبليين (Montagnards) عام 1793 الذي حلّ محله أكثر من تفكيره بدستور 1789 الذي كان لا يزال ملكياً. كان إعلان 1789 لا يزال قريباً من القوانين (*Bills*) الأمريكية؛ فالمساواة مذكورة فيه (المادة الأولى) ضد «الفروق الاجتماعية» الوراثية، لكنها لا تَرِدُ في لائحة الحقوق الجوهرية (المادة 2، أعلاه). لقد احتلت المساواة في كل الإعلانات اللاحقة، مكاناً إلى جانب الحرية بين الحقوق نفسها[62]. نرى في **المجمل** أن كوندورسيه

---

(61) انظر: المصدر نفسه، العصر التاسع، ص 169. إن قانون (*Bill*) فرجينيا يحيل في مادته الثالثة على «الصالح العام» ويضيف: «أفضل حكومة هي الحكومة الأصلح لإنتاج أكبر قدر من السعادة والأمن» (المصدر المذكور). أما بالنسبة إلى المساواة فتقول المادة الأولى فقط «إن كل الناس هم بالطبيعة أحرارٌ ومستقلون بالقدر نفسه». انظر: Jellinek, *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen: Contribution à l'étude du droit constitutionnel moderne*, p. 29.

(62) نقرأ في مشروع الإعلان الذي أعدته اللجنة وقدم إلى المؤتمر يوم 15 شباط/فبراير 1793: «المادة 1. إن الحقوق الطبيعية المدنية والسياسية للناس هي الحرية، والمساواة، والأمن، والملكية، والضمان الاجتماعي ومقاومة الطغيان». فيما عدا إضافة «الضمان الاجتماعي»، تبدو الصياغة العامة تشير إلى أن «الحقوق الطبيعية» كانت في موقع الدفاع، وهو ما يؤكده اختفاؤها من النسخ اللاحقة (أهي علامة على تأثير روسوي؟). وهكذا يبدأ الإعلان الذي تم إقراره في 29 أيار/مايو (والمعدل بعد =

ليس مهموماً فقط بالمساواة الشكلية، بل كذلك بالمساواة الفعلية بقدر ما تبدو قابلة للتطبيق ومفيدة. ولقد كتب أن الثورة قد «فعلت الكثير من أجل مجد الإنسان، وشيئاً ما من أجل حريته، ولا شيء تقريباً من أجل سعادته»؛ ويرثي غياب تاريخ «جمهور العائلات»، ويطالب بدراسة لا المعايير فحسب بل الوقائع، و«الآثار... من أجل النسبة الأكثر عدداً في كل مجتمع»، والتغييرات والترتيبات الشرعية[63] التي يمكن أن تُؤسَّسَ عليها سياسة من أجل تقدم النوع.

على أن كوندورسيه ليبرالي، وجيروندان(*) لا يضع المثل الأعلى المساواتي فوق كل المثل العليا الأخرى. فعل آخرون ذلك خلال الثورة نفسها، كما تشهد على ذلك مؤامرة بابوف - حركة شيوعية تتجاوز بوصفها كذلك حديثنا. لقد أعدم بابوف، لكن الديمقراطية الفرنسية بقيت مهمومة بالمساواة إلى درجة لم تكن معروفة في مكان آخر. لقد رأى توكفيل ذلك، ورأى أيضاً أن الثورة الفرنسية كانت في الأساس ظاهرة دينية بوصفها حركة تعتبر نفسها مطلقة، وزعمت إعادة تأسيس كل الحياة الإنسانية، بخلاف الثورة الأمريكية حيث بقيت النظرية السياسية الديمقراطية حبيسة مجالها الخاص يستكملها ويدعمها إيمان مسيحي صارم. بل إن من الأهمية بمكان أن نرى أن الفرنسيين معتنقي فكرة الإنسان بوصفه فرداً وجدوا العون من طهريي العالم الجديد في صياغة الحقوق المجردة للإنسان. مرة أخرى، كان الدين المسيحي قد دفع بالفرد نحو الأمام.

= شهر من ذلك بعد أن تمّ تبني دستور الجبليين) على هذا النحو: «المادة 1. حقوق الإنسان في المجتمع هي المساواة والحرية...» (والبقية كما هي في الإعلانات السابقة؛ على أن المساواة قد احتلت المقام الأول).

(63) Condorcet, Ibid., pp. 199 sq.

(*) Girondin، حزب سياسي خلال الثورة الفرنسية (المترجم).

صدمة الثورة المعاكسة: انبعاث الـ«universitas»

يُنظر إلى بدايات علم الاجتماع في فرنسا غالباً باعتبارها مشوبة بـ «ردِّ فعل» سياسي. وإذا كان أوغست كونت يقدم نفسه قبل كل شيء بوصفه تلميذاً لكوندورسيه، فإنه لا يخفي ديْنه إزاء الثيوقراطيين(*) من أمثال مايستر (Maistre) وبونالد (Bonald). وقد وصف مفكر معاصر هو ماركوز وضعيته بالمحافِظة باسم الفلسفة **النقدية** جوهرياً لهيغل وماركس(64). أود أن أبيِّن أن هذه النظرة هي نظرة سطحية لأسباب عديدة. ففي المقام الأول ترتبط ولادة علم الاجتماع ارتباطاً وثيقاً بولادة الاشتراكية لدى معلم آخر من معلمي كونت، وربما الأكثر قرباً منه، وهو الحيوي المتميز سان سيمون، ولدى تلامذته. ويقدم الناقد نفسه عن التطور الاشتراكي التفسير التالي:

> وجد أوائل الاشتراكيين الفرنسيين الدوافع الحاسمة لمذهبهم في صراعات الطبقات التي شرطت الأيام التالية للثورة الفرنسية. كانت الصناعة تتقدم بسرعة، وكانت أوائل الهزات الاشتراكية تعلن عن نفسها، وكانت البروليتاريا تبدأ في تدعيم نفسها(65).

كان غالباً ما يُقابلُ على هذا النحو بين العالم الحِرَفي والصناعة الصغيرة في القرن الثامن عشر وبين عالم الصناعة

(*) Théocrates، دعاة حكومة يشرف عليها رجال الدين لتحكم باسم الله (المترجم).

(64) Herbert Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, with a New Pref. a Note on Dialectic by the Author, Beacon Paperback; no. 110, [2nd ed.] (Boston, MA: Beacon Press, 1960), pp. 340 sq.

(65) المصدر نفسه، ص 328، انظر ص 335 وما بعدها.

الكبرى في القرن التاسع عشر. على أن التفسير على أقل تقدير لا يكفي. حتى ولو كان يمكن أن يُطبق على تغير مزاج الاقتصاديين، من تفاؤلية آدم سميث إلى تشاؤمية مالتوس وريكاردو في إنجلترا، وسيسموندي ثم ماركس على أرض القارة، فإنه لا يقدم حساباً عن الاهتمام السوسيولوجي وبصورة أعمّ عن التوجه العام لمفكري الحقبة، والذي أطلق عليه بدقة «ردة فعل معادية للفردانية»[66].

من الواضح، حسب المفكرين الفرنسيين في المرحلة الممتدة من 1815 إلى 1830 وما بعدها، أن الثورة والامبراطورية قد تركتا وراءهما فراغاً انشغل أفضل العقول في محاولة ردْمِه. إذا كانت الثورة قد طبعت انتصار الفردانية، فقد كانت تظهر على العكس وبصورة استرجاعية بوصفها فشلاً. ومن هنا لا الخيبة العضال فحسب بل كذلك انبثاق قيم وأفكار مضادة لقيم ولأفكار كانت الثورة قد مجدتها. نادراً ما كانت المثل العليا الثورية تدان بالجملة، كما هو الأمر من قبل دعاة الحكومة الدينية (الثيوقراطيون) ـ الذين وجد تأكيدهم المجدد والحاسم للتقليد وللفيضية حظوة واسعة؛ بل غالباً ما كانت إما مرفوضة جزئياً أو مقبولة لكنها تُعْتَبَرُ غير كافية. وهو ما كان يتطلب بحثاً من أجل استكمالها. وكان للتأكيد الخارق والمطلق للمجتمع (societas) من قبل الثوريين حياة حافلة، والحاجة إلى الكلِّ (universitas) كانت بصورة أقوى من أي وقت مضى موضع إحساس الفرد الرومنطيقي

---

(66) Michel, *L'idée de l'Etat.*

يحاول مؤلف هذه الدراسة المتقنة جداً، وقد كتب في نهاية القرن التاسع عشر، أن يدافع عن «الفردانية» (منظوراً إليها من خلال معنى يختلف بعض الاختلاف عن معنانا) ضد نقاده من القرن التاسع عشر الفرنسي. ويعتقد أن الأخطاء قد تناولت الوسائل، لا الغايات. لقد استخدمت هنا النظرة العامة التي قدمها مكسيم لوروا، في كتابه: Maxime Leroy, *Histoire des idées sociales en France*, bibliothèque des idées, 3 vols. (Paris: Gallimard, 1946-1962).

الذي كان يرث الثورة. ذلك هو التفسير الشامل للانقلاب العام الذي نلمحه من التفاؤلية إلى التشاؤمية، ومن العقلانية إلى الوضعية، ومن الديمقراطية المجردة إلى البحث عن «التنظيم»، ومن التأكيد السياسي إلى التأكيد الاقتصادي والاجتماعي، ومن الإلحادية أو من ألوهية غامضة إلى البحث عن دين حقيقي، ومن العقل إلى الشعور، ومن الاستقلال إلى وحدة الشعور[67].

كان للثورة ولحقوق الإنسان ولليبرالية في نظر سان سيمون والسان سيمونيين قيمة محض تهديمية؛ وكان الأوان قد آن لتنظيم المجتمع ولتجديده. فالدولة تجمع صناعي، يجب عليها أن تكون على مراتب؛ تحت العلماء يأتي أصحاب المصارف المسؤولون عن الوسيلة الوحيدة للضبط: القرض. وعلى المكافآت أن تكون غير متساوية كما هي الأعمال، لكن الملكية الوراثية بقيا يجب إلغاؤها. وعلى الدين الجديد فوق ذلك، وخصوصاً بالنسبة إلى السان سيمونيين، أي المسيحية الجديدة، أن يربط البشر جماعة بواسطة «الشعور». وعلى الحقبة **النقدية** التي لم تكن تلح إلا على الفرد والعقل أن تفسح في المجال لحقبة جديدة عضوية. هكذا سيُجَدَّدُ في عقل البشر التوازن والوحدة، لأن «فكرة الله ليست شيئاً سوى فكرة الذكاء البشري المعمم» حسب سان سيمون. وفي الوقت نفسه يختفي الاستغلال الكافر للإنسان من قبل الإنسان[68].

يقدم السان سيمونيون على هذا النحو تضاداً يكاد يكون كاملاً كمال دعاة الحكومة الدينية (الثيوقراطيون)، لكنه أكثر

(67) كان برودون (Proudhon) يكتب: «إن الإنسان الأكثر حرية هو الإنسان الذي يملك أكثر ما يمكن من العلاقات مع أمثاله» (المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص 50).

(68) استخلصت هذه اللمحة الإجمالية من: Célestin Bouglé et Elie Halévy, éds., *La Doctrine de Saint-Simon. Exposition. 1re année*, nouv. éd. (Paris: Mr. Rivière, 1924); Michel, *L'idée de l'Etat*, et Leroy, Ibid.

حداثة، مع مُثلِ الثورة الفرنسية. والحق أنَّ الهم الأساسي نفسه مشترك بين عقول شديدة الاختلاف، مثل لامنيه (Lamennais) وتوكفيل (Tocqueville). في كتابه *Essais sur l'indifférence* **(مقالة في اللامبالاة)** (1817)، كان لامنيه يبحث عن الحقيقة في المجتمع نفسه آخذاً ما يسميه «الحس المشترك»، أي تقاليد المجتمعات المعروفة كلها باعتبارها مصدر الحقيقة وعلامتها. وقد كتب في مكان آخر: «ليس الإنسان وحده إلا جزءاً من كائن؛ والكائن الحقيقي هو الكائن الجمعي، الإنسانية التي لا تموت أبداً»[69].

أما بالنسبة إلى توكفيل، وهو الليبرالي والأرستقراطي الذي انضم بصدق إلى الديمقراطية، فقد كان متأثراً من التطور المؤسف للديمقراطية في فرنسا. وذهب إلى أمريكا ليدرس بصورة مقارنة وميدانياً الشروط التي كانت تسمح للولايات المتحدة الديمقراطية أن تعرف السلام والسعادة، ولكي يستخلص منها النتائج في ما يخص بلده.

يظهر هيغل ضمن هذا المنظور قريباً من المفكرين الفرنسيين المعاصرين. ومن الممكن القول، أياً كانت الاختلافات - الجلية - ومع الاعتراف بأن لسياسة هيغل جوانب أخرى، أن المهمة التي حددها هيغل لنفسه في **فلسفة الحق** هي تاريخياً المهمة نفسها التي كانت أمام كونت وتوكفيل: مهمة افتداء مُثُلِ الثورة من الإدانة التي كان التاريخ قد نطق بها ضدها في تجلياتها العيانية، أو بناء نظرية سياسية واجتماعية تستعيدها في صورة ناجعة. إن تصنيف هيغل وماركس معاً ببساطة تحت عنوان

---

(69) Leroy, Ibid., vol. II, pp. 437 sq., 451.

من الممكن رؤية ميراث عصر التنوير في حقيقة أن الإحالة في هذا المقطع مثلما هو الأمر لدى كونت هي على النوع البشري، أي حيث كان روسو قد أحال من قبل على المجتمع العياني.

الفلاسفة «الناقدين» للمجتمع يعني تفويت الدلالة التاريخية الأساسية لـ**فلسفة الحق** التي هي محاولة توفيق بين التناقضات كلها في تركيب واسع، وبيان أن هذا التركيب في الوقت نفسه حاضرٌ في الدولة الحديثة، حتى إن كانت بروسيّة. تظهر الدولة الحديثة في نظر الفيلسوف بوصفها استهلاك كل ما سبقها. وعلى هذا النحو يوجد في هذه الفلسفة السياسية مظهر وضعي هام. إن فلسفة الحق بالمعنى الحقيقي للكلمة هي فلسفة وضعية: القانون هو قيادة، «إرادة» كما رأينا لدى دوكام (وفوق ذلك، «حرية»). صحيح أن هيغل ينقد وضعيّة (positivisme) مدرسة الحق الألمانية التاريخية (سافينيي)، لكنه ينقد بصورة موازية الفكرة السلبية والهدامة المحضة عن الحرية لدى الثوريين الفرنسيين. وهذا النقد المزدوج يقود إلى توحيد النقيضين: فالقانون ليس **معطى** فحسب بالتعارض مع حرية الفرد، إنه أيضاً **عقلاني** بوصفه أعمق تعبير عن حرية الإنسان. في هذا التركيب، يُحتَفَظ بحقيقة الوضعيّة وكذلك بحقيقة التحررية في حين تُلْغى عيوبهما. وعلى أن مصالحات أخرى قد تمت في هذا الكتاب، فإن هذه المصالحة ليست هي الأقل أهمية من الجميع[70]. ذلك واضح في الكتاب نفسه. وهو واضح أيضاً حسب الورثة المباشرين لهيغل الذين يتوزعون بين «يمين» و«يسار» يَقبَلان على التتالي فحسب الجانب الوضعي والجانب العقلاني (أو «النقدي») من المذهب. يوضِّحُ الحدث فشل هيغل، لكن الواقع هو أنه حاول على طريقته شيئاً مماثلاً لمشروع توكفيل وكونت. والتشابهات مع السان سيمونيين جلية أيضاً[71].

---

(70) انظر: *Philosophie du droit*, § 4, 5, 15, 259 sq. (et additions);

انظر في: *La Phénoménolgie de l'esprit*, la section sur "liberté absolue et terreur" (VI, Bc).

(71) انظر: Jean Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, bibliothèque philosophique (Paris: M. Rivière, 1948), p. 59, etc.

إن ما يميز هيغل على العكس هنا، هو أنه يُضِرُّ، متابعاً في ذلك روسو والتقليد الكلاسيكي في الفلسفة السياسية، على النظر إلى الكلّ (universitas) من وجهة نظر سياسية حصراً. فـ «دولته» تنطبق على ما يمكن أن نسميه المجتمع الكليّ بما في ذلك الدولة بمعناها الحقيقي(72). وكالعادة، يركز هيغل الانتباه على الظواهر **الواعية**. ولا يخلو الكتاب من تعبيرات الاحتقار بمناسبة مظاهر التكوين الاجتماعي التي لم تبلغ مقام التعبير الواعي، أي عملياً التعبير المكتوب، كالعرف بصورة عامة أو الدستور الإنجليزي. وكما هو الأمر لدى هوبس ولدى روسو، يُدعى الفرد الواعي فجأة للتعرف في الدولة على أناه الأعلى، وفي قيادة الدولة على التعبير عن إرادته وحريته. إن التقديم غير المباشر للمجتمع في شكل الدولة(73) يقود إلى ضرب من دين للدولة، رأى فيه ماركس خديعة. هذا الرفض للكلّ (universitas) من قبل ماركس الشاب حدثٌ هام. وموقف ماركس بالنسبة إلى الاشتراكيين الفرنسيين مثير للاهتمام. ففي حين يدين لهم من جهة بالكثير، ويذهب إلى درجة المطالبة بإلغاء الملكية الخاصة، فإنه من جهة أخرى لا يقاسمهم بأي حال تحفظاتهم في ما يتعلق بالفرد وجهودهم نحو فكرة أعمق عن الإنسان. لدى ماركس، كما هو الأمر بالنسبة إلى ثوريي 1789، يدخل مخلوق الحق الطبيعي الذي اعتنى الفلاسفة بتحويله عند الانتقال إلى الحياة الاجتماعية في المجتمع مسلحاً وواثقاً من اكتفائه بنفسه. اعتقد ماركس الاشتراكي بالفرد بطريقة لم يسبق لها

---

(72) انظر: Dumont, *Homo aequalis, I, Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, pp. 148 sq.

(73) الأمر واضح في *Propédeutique* de Nuremberg، حيث لا يتحدث هيغل ببساطة عن الدولة بل عن «مجتمع الدولة» (Staatsgesellschaft)، أو، كما ترجم السيد دو غانديلاك (de Gandillac)، عن «المجتمع الذي تؤلفه الدولة». انظر: Georg Wilhelm Freidrich Hegel, *Propédeutique philosophique = Philosophische Propädeutik*, traduite et présentée par Maurice de Gandillac, bibliothèque médiations; 26 (Genève; [Paris]: Gonthier, [1964]).

وجود لدى هوبس وروسو وهيغل، بل حتى كما يمكن القول لدى لوك. يمكن تماماً أن مثل هذه الاشتراكية، مثل هذا الصعود للفردانية بعد الثورة لم يكن ممكناً قبل سنوات 1840ـ1850. تبدو النظرية للوهلة الأولى هنا متناقضة، وهي سوسيولوجياً فقيرة جداً بالعلاقة مع رؤى وتهويمات السان سيمونيين[74].

إذا كان توكفيل يتناقض مع كل ذلك، فلأنه يعمل على سنَّة مونتسكيو الذي كان قد درس دستور الدول بالعلاقة مع عادات الشعوب وأعرافها. درس توكفيل بدوره السياسة بالعلاقة مع ظرفها الاجتماعي العام، وبصورة خاصة الأفكار والقيم. أما في ما يتعلق بالعلاقة بين الدين والسياسة، بالمقارنة مع مطابقتها الجزئية لكن الفجة والغامضة بعض الشيء لدى هيغل، ومع التقدير المبالغ فيه لدى كونت للإنسانية ضد المجتمع الكليّ العياني، فإن نتائج تحقيق توكفيل المتواضعة نسبياً في أمريكا تظهر في نهاية الحساب اليوم أعمق وأقرب إلى ما هو حقيقي، ربما لأنه الوحيد الذي أكبَّ على مقارنة سوسيولوجية حقيقية. يختتم توكفيل بالقول إن نسقاً سياسياً ديمقراطياً لا يكون قابلاً للحياة إلا إذا تحقق عدد من الشروط الاجتماعية. والمجال السياسي لا يستطيع أن يمتص مجال الدين، أو بصورة عامة مجال القيم القصوى. على العكس، عليه أن يستكمل وأن يُدعَم من قبله[75].

وبالإجمال، كان المفكرون الفرنسيون في النصف الأول من القرن التاسع عشر مقودين إلى اعتبار الإنسان بوصفه كائناً اجتماعياً، وإلى الإلحاح على العوامل الاجتماعية التي تؤلف المادة الخام للشخصية، وتفسر في نهاية الأمر أن المجتمع لا يتقلص إلى بناء

---

(74) حول العلاقات لدى ماركس بين الفردانية والمشروع الاصطناعي والنزعة الاقتصادية، انظر: Dumont, Ibid., 2e partie.

(75) Dumont, *Homo Hierarchicus: Le Système des castes et ses implications*, p. 29.

اصطناعي ذي قاعدة من الأفراد. وأشد هذه العوامل جلاء، وهو اللغة، أشير إليه من قبل بونالد، الذي كان يعزو أصله إلى الله. كان الدين موضع تقدير رفيع من قبل السان سيمونيين بوصفه مصدر التماسك الاجتماعي: وكانوا يلحون على الدين وعلى الشعور بهدف إعادة بناء الجسم الاجتماعي. والسخرية التي غرقوا فيها ـ وكذلك صوفية كونت التي ربما لم تكن إلا سابقة لأوانها ـ لا ينبغي لها أن تخفي عمق إدراكهم. كان جهد كل هؤلاء المفكرين ينزع، على الأقل في جزء منه، إلى أن يُظهِروا إلى النور، من تحت الانقطاع الجلي في الضمائر البشرية، الجذور الاجتماعية للكائن البشري. ضمن هذا المنظور، لا تطابق الدولة الحديثة إلا جزءاً من الحياة الاجتماعية، ولا وجود لانقطاع مطلق بين سياسة المحدثين الواعية بذاتها والأنماط الأخرى من المجتمع التي ينزع الفيلسوف السياسي إلى وضعها تحت عتبة الإنسانية الراشدة.

هنا إذن، وخصوصاً في الانبثاق الموازي والمصاحب جزئياً لعلم الاجتماع وللاشتراكية في فرنسا، نجد أكثر من مجرد نتيجة للثورة الصناعية التي لم تكن قد تحققت بعد في جوهرها، والتي لا نستطيع الحديث عنها جدياً إلا اعتباراً من عام 1830. ففي القعر العميق الذي أعقب المد الثوري في عام 1789 نرى ظهور البوادر الأولى لهذه التصورات الفيضية التي اكتشفناها، هي تحت السيطرة دون أن تكون غائبة تماماً، وعلى امتداد صعود موجة الفردانية[76]. وبصورة مقارنة، فإن الواقعة تقرِّبُ، بمعيار ما، من المجتمعات التقليدية المجتمعَ الحديث الذي يتباعد عنها بقيمه الخاصة. والواقعة هامة في آن واحد لفهم علم الاجتماع والاشتراكية. يقدم علم الاجتماع على مستوى علم متخصص

(76) لنلاحظ التوازي بين الواقعة الشاملة ـ الثورة ونتائجها ـ والمذاهب المفارقة لهوبس ولروسو: إجمالاً، لقد أعطى التاريخ الحق لهذين المؤلفين.

الوعي بالكلِّ الاجتماعي الذي يوجد على صعيد الوعي المشترك في المجتمعات غير الفردانية. وتعثر الاشتراكية من جديد، وهي شكل جديد وأصيل، على همِّ الكلِّ الاجتماعي وتحتفظ بإرث من الثورة، وتراكب المظاهر الفردانية والمظاهر الفيضية. لا يمكننا الحديث عن عودة إلى الفيضية بما أن المرتبية مُنكَرَة، ومن الواضح أن الفردانية هي أيضاً منفصلة، محتفظ بها تحت بعض المظاهر، ومرفوضة تحت مظاهر أخرى[77].

لا شك في أن ذلك ليس إلا تمييزاً أيديولوجياً إجمالياً، من وجهة نظر تاريخية ومقارنة. لكن الصيغة تضيء أصلاً في ما يبدو لي مكان «الناقد» الذي استشهدت به. وسيكون مفيداً أيضاً لدراسة التطور الأيديولوجي في القرنين التاسع عشر والقرن العشرين، لكن هذه الدراسة تفيض عن موضوعنا: لم نرد في هذا القسم الأخير إلا إتمام المجمل في صعود الفردانية على الصعيد السياسي والاجتماعي مُحَددين العواقب الأيديولوجية للثورة، ومسجلين ما يقوله لنا التاريخ مباشرة، بمعنى ما، عن العلاقة بين أيديولوجية 1789 والواقع الاجتماعي برمته.

---

(77) انظر أعلاه، ص 119ـ120. إن التنوع الكبير لدى الاشتراكيين الفرنسيين آنئذ في الأهمية المعطاة للمساواة ـ وهي كبيرة جداً لدى برودون بالتعارض مع سان سيمون ومع فورييه ـ علامةٌ على الموقف الخليط إزاء الثورة في عام 1789.

الفصل الثالث

قراءة قومية

الشعب والأمة لدى هردر وفيخته(*)

إذا تحدثنا، كما فعلتُ، عن الأيديولوجية الحديثة بوصفها نسقاً من الأفكار والقيم المميزة للمجتمعات الحديثة، وفي المقام الأول منها المجتمعات التي ظهرت فيها الحداثة وتطورت، فمن الممكن أن يُعتَرَضَ علينا بأن مثل هذه الأيديولوجية لا توجد لسبب بسيط، هو أن ما نشير إليه يتنوع من بلد إلى آخر، أو بين دوائر كبرى لغات الحضارة. ومن الصحيح أن هناك مثلاً داخل الثقافة الأوروبية الحديثة ثقافات فرعية إنجليزية وفرنسية وألمانية. هناك ببساطة مجال لتناولها أو لتناول الأيديولوجيات المطابقة لها، باعتبارها قراءات متساوية في الحقوق مع الأيديولوجية الحديثة. وتتطلبُ المعرفة العيانية بالأيديولوجية الحديثة أن نتمكن من الانتقال، لنقل بواسطة نسق من التحولات،

(*) مأخوذ من: *Libre*, vol. 6 (1979), pp. 233-250.

عُرِضَ أولاً تحت عنوان «Communication entre cultures» (التواصل بين الثقافات) في ندوة «Discoveries» التي نظمتها مؤسسة هوندا في باريس (تشرين الأول/أكتوبر 1978)، ثم أمام الجمعية الدولية لدراسات الحضارة المقارنة (International Society for the Comparative Study of Civilisations) (الولايات المتحدة) في نورثريدج (Northridge)، كاليفورنيا، في آذار (مارس) 1979.

من إحدى هذه القراءات إلى الأخرى[1]. سوى أن الواقعة تتجلى في أن الثقافات الفرعية القومية تتواصل في ما بينها بصورة مباشرة وسهلة بأقل مما يميل الحس المشترك، وعلى كل حال الحس المشترك الفرنسي، إلى اعتقاده. ومن الصحيح أنه أساساً لا يعترف حتى بوجودها.

تنطوي الأيديولوجية الحديثة في الحقيقة على عمومية عميقة تحمل على قذف التباينات التي نلقاها خارج المجال الإدراكي نفسه: يتم الحديث عن «الطبائع القومية»، وكل بلد يغذي أفكاراً مقولبة عن البلدان المجاورة. وفي نهاية الحساب فإن الثقافات الفرعية القومية أشدُّ عتمة في ما بينها مما نميل إلى ظنِّه. فبين فرنسا وألمانيا تكتسب مشكلة التواصل تاريخياً مظهراً درامياً. والصعوبات وضروب سوء التفاهم التي ترصع القرنين التاسع عشر والعشرين لا تنتج فقط عن المجابهة بين دولتين قوميتين لا تتساويان في العمر، تشهد على ذلك المناقشة بين المؤرخين بمناسبة الألزاس واللورين بعد عام 1870 وإعادة النظر الممزقة التي توجب أن ينكبَّ عليها عدة فلاسفة فرنسيين من المتخصصين بألمانيا حول عام 1914، ويشهد على ذلك أيضاً، بين الأكثر شهرة، هنري هايني وإرنست ترولتش اللذان أدركا، أحدهما بوصفه وريث الرومنطيقية، والآخر بوصفه مؤرخاً وعالم اجتماع علمته الحرب العالمية الأولى المسافة بين العقليَّتيْن وصعوبة جعلهما تتواصلان. وإذا كانت المشكلة لا تزال أمامنا على الرغم من عدد من الإسهامات الهامة، فإننا نرى بوضوح شديد اعتباراً من

---

(1) صودفت المشكلة العملية في الانتقال من ثقافة إلى أخرى بمناسبة التدريب على علم الاجتماع وبمناسبة النظرية الإناسية عن القرابة. انظر: Louis Dumont, *Homo hierarchicus: Le Système des castes et ses implications*, coll. «Tel»; 39, réédition augmentée ([Paris]: Gallimard, 1979), pp. XVI-XVII et note.

الجهة الفرنسية، أنَّ مردَّ ذلك إلى الصعوبة التي يعانيها كل طرف في الخروج من قراءته القومية، وفي الكف عن مماهاتها بصورة مضمرة أو لاواعية مع القراءة الوحيدة الحقيقية أو مع الأيديولوجية الحديثة ذاتها كي تُرى في تعادل مع القراءة الأجنبية. وبكلمات أخرى، لقد فاتنا الوقوف على مسافة، أو نقطة استناد خارج النسق المزدوج، أو أيضاً وضع الأيديولوجية الحديثة «ضمن منظور». والحق أن هذا على وجه الدقة ما يمكن للأنثروبولوجيا الاجتماعية أن تقدمه. وفي الحالة الحاضرة، ستقدم نقطةَ الاستناد نتائج المقارنةِ التي تمت في السابق بين الهند والغرب الحديث. ونأمل أن تسمح بمقارنة أشد جذرية وأكثر انتظاماً من الماضي. ترتدّ هذه النتائج جوهرياً إلى أداتين، وهما التمييز بين الفيضية / الفردانية والعلاقة المرتبية. وسنلقاهما على الدرب. سأكتفي بتطبيقيْن محدديْن للمسيرة اللذين إذا ما أخِذا معاً سيضيئان التيمة ذاتها، تيمة الأمة والقومية. إنه جانب أصولي من فكر هردر أولاً، ومن فيخته بعد ذلك. فلنضعهما أولاً ضمن حركة المجموع.

اعتباراً من القرن الثامن عشر، وبصورة أخصّ اعتباراً من حركة **الإعصار والهوى**[*] (*Sturm und Drang*)، ولاسيما عبر مرحلة الثورة الفرنسية والإمبراطورية النابوليونية، عرفت الثقافة الألمانية على الصعيد العلمي تطوراً لا سابق له يتضمن بوجه خاص تحرره إزاء الثقافة الفرنسية السائدة حتى ذلك الحين، ويؤلف في جوهره الأيديولوجية الألمانية الحديثة. ولا حاجة بنا أبداً إلى الإلحاح على أهمية هذه الحركة ومكتسباتها بالنسبة إلى

(*) حركة الإعصار والهوى (*Strum und Drang*) أو العاصفة والاندفاع (وهي مدينة باسمها إلى عنوان مسرحية ميلودرامية كتبها ماكسيميليان فون كلينجر (Maximilian von Klinger) قدمت على المسرح في عام 1776)، حركة أدبية وسياسية مارست تأثيراً قوياً في الأدب الألماني بين 1770 و1790، وأسهمت في ازدهار الرومنطيقية الأوروبية (المترجم).

الأيديولوجية الحديثة بصورة عامة. سوى أنَّ على تقديمها على هذا النحو مع ذلك أن يثير الاحتجاجات: سيُقال إن الفلسفات الكبرى عمومية ولا علاقة لها مع الأيديولوجيات القومية. وحتى لو قبلنا أن الفكر الألماني قد تطور على خطى عصر التنوير الفرنسي والإنجليزي والثورة الفرنسية، فسنتردد أن نرى فيه واقعة تفاعل بين الثقافات القومية، باعتبار أن الثورة الفرنسية تؤلف جزءاً من التراث المشترك للثقافة الحديثة[2]. لكن على هذه الاعتراضات أن تتراجع إذا كان المنظور المقترح يلخص على نحو أفضل من المنظور المعتاد ما هو معروف.

في عام 1774، وفي أوج حركة **الإعصار والهوى** أو ما قبل الرومنطيقية الألمانية، نشر هردر الذي كان له من العمر ثلاثون عاماً، **فلسفة أخرى للتاريخ** (*Auch eine Philosophie der Geschichte*). يشير العنوان إلى ردٍّ على فولتير، وإذا كانت فلسفة التاريخ التي ينطوي عليها معقدة، فهذا الكتاب الموجز نسبياً (مائة وعشر صفحات من **المؤلفات الكاملة**) هو في الحقيقة وقبل كل شيء مجادلة حماسية ضد عصر التنوير، وعقلانيته السطحية، ومفهومه الضيق عن التقدم، وقبل كل شيء ضد هيمنة هذه العقلانية التعميمية التي تحتقر ما هو أجنبي عنها وتزعم فرض تهذيبها الخَرِفِ في كل مكان. يعيد هردر الاعتبار إلى كل ما

(2) يمكن لكلمة «تفاعل» المستخدمة هنا أن تؤدي إلى اللبس، ما دامت الدراسة ليست سببية، ولا حركية، بل فقط مقارنة ساكنة لمجموع من الأفكار. وحدها نتائج هذه المقارنة تسمح هنا بالحديث استباقياً وللإيجاز عن تفاعل وتثاقف. يلاحظ التفاعل مباشرة في حالة هردر، وليس بصورة عامة.

هذا الهامش الذي حُذِفَ بلا تفسير في النسخة المطبوعة في *Libre* يعاد إلى مكانه هنا. لننتهز الفرصة كي نضيف أنه ليس المقصود بالطبع تقليص الفكر الألماني إلى الشروط التي ولد فيها. فكما قيل في مكان آخر، (المدخل والفصل السادس)، وفي تناغم من ثَمَّ مع الفكر الألماني نفسه، تبحث الأنثروبولوجيا عن المعنى الحقيقي والقيمة العامة لسمة ما من السمات عبر التقليد الخاص الذي تتجذر فيه.

يرفضه أو يجهله القرن الثامن عشر الفرنسي الإنجليزي، بربرية العصر الوسيط المزعومة، ومصر المضحى بها لصالح اليونان، والدين. وبدلاً من جعل التاريخ يعتمد على قدوم عقل غير مُجَسَّد وهو نفسه في كل مكان، يرى هردر في ذلك لعبة الفردانيات الثقافية المتضادة التي تؤلف كل واحدة منها طائفة خصوصية، شعب، Volk، حيث تعبر الإنسانية في كل مرة بطريقة لا يمكن استبدالها عن جانبٍ من جوانبها، والتي يؤلف الشعب الجرماني، حامل الثقافة المسيحية الغربية، مَثلهَا الحديث. ومع مدِّ التاريخ، ليس هناك مجرد تقدُّم (Fortschritt)، بل هناك داخل المجموعات الحضارية الكبرى، القديمة والحديثة، ما يمكن أن نسميه تتابع ضروب الازدهار (Fortgang, Fortstreben) وكلها «ذات ضرورة متساوية، وأصالة متساوية، وجدارة متساوية، وسعادة متساوية»[3].

وفي الإجمال، في مواجهة العمومية السائدة، أكد هردر بحماسة عام 1774 تباين الثقافات التي يمجدها واحدة بعد الأخرى، دون أن يجهل الديون ـ التي يصحبها باستمرار تحول عميق للعنصر المُستدان ـ كما لا يجهل، حتى وإن لم يرهقها أن كل جودة ثمنها نقص، وأن كل هذه الكمالات هي وحيدة الجانب وغير كاملة. يمكن القول إنه قد طرح هنا بصورة استباقية، وفي

(3) Johann Gottfried von Herder, *Une autre philosophie de l'histoire* = *Auche eine philosophie der geschichte*, Introduction de Max Rouché, coll. bilingue (Paris: Aubier, 1964).

في ما وراء القرابة الواضحة بين الشعب (Volk) لهردر والموناد اللايبنتزي، ندهش للتقارب العميق بين تعقد الحركة التاريخية حسب هردر (المصدر المذكور، ص 48 ـ 73) وتعقيد مناقشة مسألة التقدم لدى لايبنتز، على النحو الذي عرضت به في الكتاب الجميل لميشال سير، انظر: Michel Serres, *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Epiméthée; 37, 2 vols. (Paris: Presses universitaires de France, 1968), vol. 1, pp. 263-279:

الاتجاه نفسه، والقابلية نفسها لترك الجوانب أو المستويات المختلفة تتعايش للنظر في كلية العملية.

مواجهة حقوق الإنسان القادمة، حق الثقافات أو الشعوب. وهذا يفترض تحولاً عميقاً في مفهوم الإنسان؛ فبدلاً من فرد مجرّد، ممثلاً النوع البشري، حاملاً العقل، لكنه مجرّد من خصائصه، فإنَّ إنسان هردر هو ما هو عليه، في كل أنماط حياته وتفكيره وعمله، بمقتضى انتمائه إلى طائفة ثقافية محددة. هنا كما في الأمكنة الأخرى، لا يبتكر هردر إطلاقاً. نفكر بروسو في المقام الأول الذي ابتعد عن الموسوعيين على وجه الدقة حول هذه النقطة، بوصفه «مواطناً من جنيف» معترفاً تمام الاعتراف بالطبيعة الاجتماعية للإنسان، أي بانتمائه إلى مجتمع عياني كشرط ضروري لتربيته على الإنسانية.

نحن هنا أمام اختلاف جوهري في طريقة تفكير الإنسان: في نهاية الحساب، إما أن توضع القيمة الأصولية في الفرد، وسنتحدث بهذا المعنى عن فردانية فولتير أو الموسوعيين، أو أن توضع في المجتمع، أو في الثقافة، في الكائن الجماعي. وسأتحدث عن فيضية تبرز هنا لدى روسو ولدى هردر(4). وإذا كان قدوم الفردانية يميز الثقافة الحديثة عن كل الثقافات الأخرى، وعلى كل حال عن الحضارات الكبرى الأخرى، كما أفكر، فلدينا هنا، مع انبثاق مظهر فيضي في الحضارة الحديثة، واقعة تاريخية هامة. وعلينا أن ننتبه مع ذلك إلى أمرٍ جديد جدير بالذكر. ففي الفيضية التقليدية، تختلط الإنسانية مع مجتمع **النحن**، ويُقيِّم الأجانب في أفضل الأحوال باعتبارهم بشراً غير كاملين ـ فضلاً عن أن كل وطنية حتى وإن كانت حديثة تنْصَبغُ بهذا الشعور. أما لدى هردر فعلى العكس، كل الثقافات مطروحة باعتبارها متساوية

---

(4) لا يمثل التمييز فيضية/ فردانية بالعلاقة مع الثقافة الألمانية مدخلاً تعسفياً من وجهات نظر أجنبية. ولا يختلف عن تمييز توينيس Gemeinschaft/Gesellschaft (Toennies) إلا بالتشديد على طبقية القيم، وتمييز توينيس نفسه يستمد قيمته من كونه يعكس تحليلياً كل الفكر الألماني موضع البحث. انظر أدناه، الفصل السادس.

في الحقوق. من الواضح أن ذلك ليس ممكناً إلا لأن الثقافات تُرى، كما يرى الأفراد، متساوية رغم اختلافاتها: **إن الثقافات هي أفراد جمعيون.** وبكلمات أخرى، ينقل هردر الفردانية التي أتى على الارتقاء بها بطريقة فيضية إلى صعيد أولي، إلى صعيد الكيانات الجَمْعية المجهولة حتى ذلك الحين أو المرتبطة. لم يقم هردر إذن بمجرد رفض الثقافة العمومية ـ وبصورة رئيسية الفرنسية ـ بل إنه قبل منها في الوقت نفسه سمة كبرى ليؤكد في مواجهتها الثقافة الجرمانية، وكل الثقافات الأخرى التي ازدهرت في التاريخ. على المستوى الكليّ يقع ردّ فعل هردر داخل نسق القيم الحديث. وتقع فيضيته داخل الفردانية التي يهاجمها ـ وربما هذا هو السبب في وجود ضرب من الإرغام، والنشوز، وما يشبه اللهاث تقريباً في أسلوب كتابه **فلسفة أخرى للتاريخ.** سيحاول في ما بعد وفي جو فايمار الصافي، في كتابه **أفكار** (*Ideen*) مصالحة العمومية والعيانية، بفضل مفهوم يئس من تعريفه، هو مفهوم الإنسانية (Humanität). نحن في عام 1774، أمام واقعة كبرى هي ما سُمِّيَ في أيامنا التثاقف. يمكن القول بصرامة إن هردر يضع في الثقافة الحديثة ثقافة فرعية ألمانية متميزة عن الفرنسية. وها نحن أيضاً في أصل ما يُسمى النظرية الإثنية للجنسيات بالتعارض مع النظرية الانتخابية، ذات الأصل الفرنسي، حيث تعتمد الأمة على الإجماع، أي «استفتاء كل يوم» لرينان. لكننا رأينا لتوّنا أن النظرية الإثنية ليست، في أساسها الأيديولوجي، مستقلة عن الأخرى، بل تنتج عن نقل المبدأ ذاته من صعيد الإنسان الفردي إلى صعيد الجماعات. هذه النقطة غالباً ما تغيب عن نظرنا في أيامنا.

لقد استرعيت الانتباه إلى تركيب العناصر الفردانية والفيضية لدى هردر، وبصورة أشد دقة رأيت فيه المُرَكَّب الفيضي مرتبطاً بالمُرَكَّب الفرداني بطريقة والحق يقال لا طابع لها وشبه خفية. من

الممكن أن نفضل رؤية هذا التركيب بصورة أخرى لكن الوضع هو على النحو الذي أصفه فيه، مثلما تشير إليه سمات عدّة أخرى. ولا بدّ له أن يكون على هذا النحو لو أمعنّا النظر، لكي يتموضع فكر هردر في الثقافة الحديثة لا خارجها. يبدو الاتجاه الفيضي هنا، على المستوى الكلي، محدداً بـ ومُتَضَمَّناً أو كما جريت على القول **مُشتملاً** في فردانية هي، في ما يخصها، مفرغة من جوهرها على مستويات يراها هردر ثانوية: يُؤخذ كل شعب بوصفه كلاً، وليس مفتتاً إلى أفراد. من الممكن بالطبع أن نتساءل حول صلابة هذا التركيب عند الاستخدام، والواقع أن خلفاء هردر في ألمانيا جعلوا في أغلب الأحيان الثقافات أو الأمم على مراتب أكثر مما ساووا في ما بينها.

يتوجب عليّ الآن في سبيل ما سيتبع أن أدقق تعريف المرتبية اعتباراً من المَثلِ الذي أتينا على لقائه. كان ذلك مثل **تضمين العكس**. هو ذا في نظري مبدأ المرتبية الذي جرينا على ألا نعتبره إلا ممتزجاً بالسلطة بهذا القدر أو ذاك، في حين أن من المصلحة، كما سنرى هنا بالذات، تمييزه عنها بصورة مطلقة. وليس هناك أفضل من مثل خلق حواء من ضلع آدم في الكتاب الأول من سفر التكوين. خلق الله آدم أولاً، أي الإنسان اللامتميز، النموذج الأصلي للنوع البشري. ثم، في الفترة الثانية، استخلص بمعنى ما من هذا الكائن اللامتميز كائناً من جنس مختلف. ها هما وجهاً لوجه آدم وحواء، هذه المرة بوصفهما ذكراً وأنثى من النوع البشري. في هذه العملية المدهشة، غيَّر آدم من هويته في حين كان يظهر كائن هو في آن واحد عضوٌ في النوع البشري ومختلفٌ عن الممثل الأكبر لهذا النوع. إن آدم، أو في لغتنا الإنسان، هو شيئان في آن واحد: ممثل النوع الإنساني والنموذج الأصلي الذكر لهذا النوع. على المستوى الأول الرجل والمرأة متطابقان، وعلى المستوى الثاني المرأة هي المُقابل أو

عكس الرجل. تميِّز هاتان العلاقتان إذا ما أخذتا معاً العلاقة المرتبية التي لا يمكن أن يرمز إليها على نحو أفضل إلا بالتضمين المادي لحواء القادمة في جسم أوَّلِ آدم. هذه العلاقة المرتبية هي بصورة عامة جداً العلاقة بين كلٍّ (أو مجموع) وعنصرٍ من هذا الكلّ (أو المجموع): والعنصر يؤلف جزءاً من المجموع ذا جوهر واحد بهذا المعنى معه أو مطابقاً له، في الوقت الذي يتميز عنه أو يتعارض معه. وليست هناك طريقة أخرى في التعبير عنه بمفردات منطقية إلا بمجاورة، على مستويين مختلفين، هاتيْن القضيتيْن اللتين إذا ما أخذتا معاً تتناقضان. هذا ما أشير إليه بوصفه «تضمين العكس»[5]. هذه الصعوبة المنطقية والاستلهام التعادلي لحضارتنا يؤديان إلى ألا تكون العلاقة المرتبية مقبولة عندنا. بل نكاد نقول إننا نقضي وقتنا في تلافيها وفي العثور على تعبيرات غير مباشرة عنها. ومع ذلك فمن السهل اكتشافها حيث يقلّ إمكان توقعها، ذلك لأننا لم نكفّ عن الاعتراف بالقيم. وما إن نولي أهمية ما لفكرة ما حتى تكتسب ميزة ربْطِ وتضمينِ عكسها.

لن أبحث بانتظام عن سمات المرتبية في أول فلسفة للتاريخ لهردر. سوف ألاحظ فقط أنها حاضرة ضمناً على الأقل في كلِّ حقبة من التاريخ بمقدار ما يحتل شعب معين خلالها مقدمة المشهد ويمثل لزمن ما الإنسانية كلها، في حين تقف الشعوب الأخرى في الخلفية. هكذا وفي تواليهم في العصر القديم، انطوى الشرقي والمصري مع الفينيقي والإغريقي ثم الروماني على قيمة

(5) انظر: Dumont, *Homo hierarchicus: Le Système des castes et ses implications*, postface, pp. 396-403.

(لم أستطع مقاومة الرغبة في ذكر مثل آدم وحواء، وهو مثل فصيح ومعاصر في آن واحد)، وكذلك التطبيق على التعارض يمين / يسار، في ما بعد في هذا الكتاب، الفصل السادس، القسم الثاني.

عمومية في تمثيلهم عمراً قديماً من الإنسانية، من الطفولة إلى الشيخوخة. هذه المماهاة لشعب مع الإنسانية كلها خلال عصر معين مشتركة لدى المفكرين الألمان على إثر هردر، وسنجدها مطبقة في الحقبة الحديثة لدى فيخته.

في اللحظة التي نغادر فيها هردر، لنذكر أننا لم نستغل سوى سمة من واحدة من كتاباته، وهي والحق يقال سمة أصولية لا لدى هردر نفسه فحسب، بل بالنسبة إلى من سيخلفه. والحقيقة أن هردر قد أثر بعمق بذلك ـ كما كان طبيعياً ـ في التثاقف والقومية لدى الشعوب المُعَرَّضَة بدورها في التبعية للتأثير الكامل للقيم الحديثة، وخصوصاً الشعوب الناطقة باللغة السلافية في أوروبا الوسطى والشرقية. كان المفهوم الهردري عن **الشعب** (Volk)، في ألمانيا نفسها في أصل تيار هام في الرومنطيقية، ولم يكن غائباً عن المثالية الألمانية التي سوف نقدم الآن بصورة إجمالية جانباً منها في شخص فيخته.

لا تزال الفلسفة الاجتماعية والسياسية لفيخته تؤلف اليوم مشكلة. أراد فيخته أن يكون فيلسوف الثورة الفرنسية، ومع ذلك فغالباً ما اعتبر في ألمانيا، ولاسيما من قبل المؤرخ مينيك (Meinecke)، بوصفه رائد النزعة القومية الجرمانية أو النظرية التي تربط الدولة بإرادة القوة الجَمْعية للشعب. وقد عُنيَ المفسر الفرنسي لفلسفته مارسيال غيرو (Martial Guéroult)، في أن يُبَيِّنَ بوجه خاص أن فيخته كان قد بقي مخلصاً تمام الإخلاص للثورة الفرنسية، وأن كلَّ ما نجده من أشياء أخرى لديه على هذا الصعيد ثانويٌّ: طريقته الألمانية بصورة عميقة في التفكير وفي العمل، و«تبشيريته الجرمانية»، وضروب سوء التفاهم والتزييف التي التصقت بها[6]. أود أن أبين أن اختلاف الثقافتين الفرعيتين،

(6) Martial Guéroult, *Etudes sur Fichte*, analyse et raisons; no. 19 (Paris: =

الألمانية والفرنسية، يقدم فكرة أفضل في آن واحد عن فلسفة فيخته الاجتماعية ومصيرها اللاحق. سأعمل بوجه خاص على أن أسجل لدى داعي المساواة فيخته شكلاً من الفكر محض مرتبي يصعب العثور على ما يعادله لدى الثوريين الفرنسيين.

لنذهب مباشرة إلى قلب الصعوبة، إلى **خطابات إلى الأمة الألمانية**، هذه المحاضرات التي ألقيت بعد هزيمة يينا (Iéna) في برلين المُحْتلة من قوات نابليون. يستخلص من التأويلات المتباينة والتقييمات المتناقضة للسيد غيرو (إخلاص للمثل الثوري) ومينيك (خطوة فقط في اتجاه المفهوم الألماني، الجرماني القومي نسبياً، عن الدولة) اتفاقٌ يمكن أن يفيدنا كنقطة انطلاق: هناك مُرَكّب عمومي لدى فيخته، بل من الممكن القبول مع السيد غيرو أنه المركب الجوهري أو الضامّ **للخطابات** مثلما هو الأمر بالنسبة إلى مجموع فلسفة فيخته الاجتماعية. تتركز المشكلة آنئذ في معرفة ما أضافه فيخته هنا إلى العمومية أو مع ماذا ركب ليحصل في نهاية الحساب على تمجيد الأمة الألمانية (التي لم تكن موجودة آنئذ بوصفها أمة).

ينتمي فيخته شأن كانط وشأن هيغل إلى سلالة العموميين بالتعارض مع السلالة الهردرية التي يمكن أن نطلق عليها التاريخانية أو المونادية* التي تمجد خصوصية كل شعب أو ثقافة. يمكن لمينيك أن يأخذ عليه تمجيده في نهاية الحساب «أمة العقل» بدلاً من الأمة العيانية بوصفها إرادة حياة خاصة. لنذكر أولاً أن العمومية أو الكونية لا تستبعد الوطنية. لقد رأينا ذلك لدى الفرنسيين في عام 1793، ونفهمه بسهولة: فبوصفي فرداً ممثلاً

Aubier-Montaigne, [1974]), pp. 142-246, conclusion, et Friedrich Meinecke, = *Weltbürgertum und Nationalstaat: Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*, Dritte durchgesehene Auflage (München; Berlin: P. Oldenbourg, 1915), pp. 96-125.

للنوع البشري أعيش في الواقع في مجتمع أو أمة خاصة، وأتخذ عفوياً هذه الدائرة الأضيق بوصفها الشكل الذي يلبسه تجريبياً بالنسبة إليَّ النوع البشري. أستطيع إذن أن أرتبط بها دون أن أبرر صراحة ارتباطي بما يفرِّق أمتي عن الأمم الأخرى. لكن هناك ما هو أكثر من ذلك لدى فيخته، هناك لنقل في الجوهر هذه الفكرة بأن «العمومية تميز العقل الألماني»، وهذه الفكرة غامضة بصورة عميقة. بيَّن كزافييه ليون أن فيخته في نصوص هذه المرحلة وفي **الخطابات** خصوصاً يطرح أطروحاته بالعلاقة مع أطروحات رومنطيقيين مثل أ. ف. شليغل (A. W. Schlegel) وشيلينغ (Schelling)، وأنه دون أن يأخذ منهم كل شيء يأخذ منهم شيئاً ما. يقبل فيخته هنا بوجه خاص مع شليغل أن الشعب الجرماني مكرس للسيطرة على العالم، لكن يجب الانتباه إلى أنه يغير بعمق معنى هذا التأكيد بتأسيسه على لقاء العمومية مع الجرمانية الحاضرة أصلاً في كتابه **حوارات وطنية**[7]. إن المقصود بصورة جوهرية هو الإنسانية، وتطور الإنسانية. يكمن الغموض في أنه حين يلحُّ فيخته على الوظيفة المُجَدِّدة للشعب الألماني، وعلى الأولوية التي تعود بناء على ذلك لألمانيا، لا نعرف ما إذا كنا أمام تطبيق من جانب واحد للعمومية على شعب معين، أي تضخم في الشعور الوطني، أو أمام التأكيد المهمين لإرادة حياة تفيدها العمومية كحجة فحسب. يجب لاستعادة تفكير فيخته أن نخلص إلى القول كما أعتقد أنه لا الواحد ولا الآخر، ولكن هناك في نظره تزامناً، تزامناً في الحقيقة شبه إعجازي للمظهَرَيْن.

لقد قلنا ذلك، إن فيخته في المجموع بعيدٌ عن المفهوم الهردري، المستعاد من قبل الرومنطيقيين، حول اختلاف طبائع

(7) Xavier Léon, *Fichte et son temps*, 2 t. en 3 vols. (Paris: A. Colin, [1954-1959]), II-1, pp. 433-463; II-1, pp. 34-93.

الشعوب باعتبارها تستجيب لتجلي العمومي في كل ثرائه. إنه يشير إلى ذلك في مقطع من الخطاب الثالث عشر، لكنّ المقصود على وجه التدقيق حجة شديدة المهارة موجهة ضد الحلم الرومنطيقي بإمبراطورية جديدة مسيحية جرمانية.

وبصورة عامة، إذا كان صحيحاً أن فيخته يستعيد لحسابه في هذه الحقبة القوالب الجاهزة المعروفة عن تفوق الطبْع الألماني، واللغة الألمانية.. إلخ، فلكي يؤكد قبل كل شيء مرتبية الشعوب باسم القيم العمومية ذاتها. وبوسعنا على وجه التدقيق أن نبين أنه يوجد في فكر فيخته بمعزل عن كل استعارة من الرومنطيقيين، ومع نبرة قوية عمومية وفردانية في الوقت نفسه (والإثنتان في المستوى نفسه) جانبٌ فيضيٌّ وبصورة خاصة تماماً مركَّبٌ مرتبي. سأتغاضى هنا عن الفيضية الشديدة البداهة في الاشتراكية السلطوية **للدولة التجارية المغلقة**، والتي يمكن أن نجدها أيضاً في مقاطع من نصوص أخرى في تعايش عسير مع الفردانية ـ لكن ذلك في نهاية الأمر سمة شديدة الانتشار في الفكر الحديث، بما في ذلك علماء الاجتماع[8]. والأكثر إدهاشاً هو انبعاث شكل من الفكر المرتبي، في تضادٍّ واضح مع فكر عصر التنوير والفكر الثوري الفرنسي، وذلك على امتداد أعمال فيخته.

تلفت الواقعة النظر، ولاسيما أن فيخته من الدعاة الشرسين للمساواة على الصعيد السياسي، بالتضاد مع كانط ومعظم الألمان، ولكنه شأن هردر (وروسو)، في تناغم مع الثورة الفرنسية في تطورها اليعقوبي. يدهشنا وجود مثل مقعّد✤ تماماً للمرتبية على وجه الدقة في الكتاب الذي كرسه فيخته الشاب عام 1793 للدفاع عن الثورة الفرنسية، **إسهامات في تصحيح حكم الجمهور**... نجد

---

(8) انظر بالنسبة إلى الدوركهايميين كتابي: Dumont, *Homo hierarchicus: Le Système des castes et ses implications*, n. 3a;

وانظر هنا الفصل السادس.

في الواقع في هذا الكتاب وجهاً واحداً. فهو مخصص لتبيان الدولة بوصفها مرتبطة ضرورة بالفرد. ويقدم أربع دوائر موحدة المركز أكبرها تضمّ، «تحتضن» الثانية وهكذا دواليك: الفردانية في شكلها الأخلاقي، أو «مجال الضمير» يحتضن مجال الحق الطبيعي، وهذا المجال يحتضن بدوره مجال العقود بصورة عامة، وهذا المجال أخيراً يحتضن مجال العقد المدني، وبالتالي الدولة[9]. لدينا إذن هنا، مكرراً ثلاث مرات، وعلى وجه التدقيق، وضْعُ الضمّ الذي عَرَّفتُ به من قبل المرتبية، وذلك في كتاب مخصص للدفاع عن الثورة الفرنسية. مما لا شك فيه أنه ليس هناك أي صدام بين حديث الكتاب وهذا التصوّر، إذ المقصود هنا مرتبية محضة لا علاقة لها مع السلطة. ولكن، أليست هناك مفارقة في رؤية الفردانية المساواتية تلجأ إلى شكل من الفكر المرتبي؟ من الممكن المراهنة على أنه سيصعب علينا العثور في فرنسا آنئذ على أي شيء شبيه بذلك، وعلى أن فيخته يركِّبُ هنا أصلاً المساواتية ـ التي تسمح له بالاتحاد مع الثورة ـ وشكلاً من العقل مختلفاً تمام الاختلاف يُذكِّرُ، على رهافته، إذا ما قرَّبْناه من فيضية **الدولة التجارية المغلقة**، وبصورة غير مباشرة، بالقبول الأعم في ألمانيا للمرتبيات الاجتماعية نفسها.

نقع على انبثاق للمرتبية من طبيعة مختلفة في **الدولة التجارية المغلقة** (1800)، حيث تمّ التمييز بعناية شديدة بين الحاجات

---

(9) انظر الترجمة الفرنسية: Johann Gottlieb Fichte, *Considérations déstinées à rectifier les jugements du public sur la révolution française*, précédées de la revendication de la liberté de penser, auprès des princes de l'Europe qui l'ont opprimée jsuqu'ici, trad. de l'allemand par Jules Barni; avec une introduction du traducteur (Paris: F. Chamerot, 1859), p. 164.

وانظر: Alexis Philonenko, *Théorie et Praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, bibliothèque d'histoire de la philosophie (Paris: J. Vrin, 1968), p. 162.

الغذائية وحاجات أخرى لفئات اجتماعية مختلفة. فالعالِمُ يطلب لمصلحة ما يمكن أن نسميه مردود عمل الإنسان طعاماً غنياً وبيئة مرهفة، في حين أن الفلاح، على الجانب الأقصى من السلم الاجتماعي، على استعداد لتمثل غذاء بدائي يكفيه. تبدو السمة هذه المرة مثيرة للاهتمام في تضادها مع المساواتية المبدئية للكتاب، وخصوصاً مع التطورات الفرنسية في اتجاه الاقتصاد الموجه التي تقرب الهموم الفيختية الكتاب منها[10].

لكنها ليست إلا مجرد اتفاقات موضعية لا قيمة لها تقريباً في العقل المرتبي. فالأكثر سطوعاً هو وجود التعارض المرتبي في القلب نفسه من فلسفة فيخته. في هذه الجدلية للأنا واللاأنا التي تؤلف أساس **مذهب العلم** (1794)، «جدلية متعالية»، في نظر فيلونينكو[11]، تقيم شروط كل معرفة. والحقيقة أن الأنا هو الذي يطرح اللاأنا. وكما هو الأمر في حالة آدم وحواء يوجد مستويان: على المستوى الأول الأنا غير متميزة، إنه الأنا المطلق؛ وعلى المستوى الثاني، يطرح الأنا في نفسه اللاأنا وفي الوقت نفسه يطرح نفسه في مواجهة اللاأنا، يوجد هنا إجمالاً الأنا في مواجهة اللاأنا. اللاأنا هو إذن من جهة في الأنا ومن الجهة الأخرى مُقابِلَه. هذا الوضع محض المرتبي للجدلية الفيختية مثير للدهشة لعديد من الاعتبارات، ولاسيما في سماحِهِ دمجَ العقلِ النظري والعقلِ العمليّ لكانط في كلٍّ واحد، وبالنسبة إلى الجدلية الهيغلية التي لَن تصير من جانبها مرتبية أبداً. ومع ذلك! فإن صيغة الانطلاق أو بالأحرى صياغات الأساس لهيغل شديدة الشبه في شكلها بصيغة فيخته: الحياة بوصفها «علاقة العلاقة واللاعلاقة»

(10) Léon, *Fichte et son temps*, pp. 101-114, cite en particulier Babeuf.

(11) Philonenko, dans: Yvon Belaval [et al.], *La Révolution Kantienne: Histoire de la philosophie*, idées; 391, nouvelle édition ([Paris]: Gallimard, 1978), p. 193.

(في فرنكفورت)، «هوية الهوية واللا هوية» (في يينا)[12]، اللانهاية بوصفها اتحاد اللانهاية والنهاية (في المنطق). لكننا على وجه الدقة نلمح بذلك أنَّ جهد هيغل، أو أن الجزء الأعظم من هذا الجهد، يميل إلى إسقاط الجانب المرتبي، وأن جدليته مدينة في جزء من تعقيدها إلى هذه السمة. هكذا لن يكتفي بالقول إن اللانهاية تنطوي على النهاية فحسب، بل كذلك إن النهاية تنطوي على اللانهاية، وهو ليس بالطبع صحيحاً **في الاتجاه نفسه.** يريد هيغل أن يتغلب على لاتساوق هاتين الصيغتين، وأن يضع حدَّيهما على درجة واحدة من التساوي. بهذا المعنى يمكن القول إن التثاقف لديه كامل وأعمق عنده مما هو عند فيخته. فالقيمة المساواتية تتبدى أشد طموحاً، وأكثر ضَمّاً، وإن هيغل يمضي بعيداً بمعنى ما في الإخلاص للثورة الفرنسية. لنضف كيْ نختم هذه الجولة القصيرة الهيغلية أنَّ المرتبية تعود إلى الظهور مع ذلك لدى هيغل نفسه وذلك بطريقتين: بصورة صريحة أولاً، على الصعيد الأسمى للعقل المطلق[13]، وبصورة ضمنية في ما بعد على صُعُد أقل تمجيداً، كما هو الأمر مثلاً على مستوى الفلسفة الاجتماعية، لأن من الواضح أن الدولة لدى هيغل (الفيضية) تضمُّ في الواقع بالمعنى الذي نعطيه للكلمة مجتمعها المدني (الفرداني).

لنعد إلى فيخته. رأينا أنه منذ الـ **إسهامات في عام** 1793، وحتى **الخطابات في** عامي 1807 و1808، مروراً بالمركز المتعالي **لمذهب العلم**، نلتقي لدى فيخته مُرَكباً مرتبياً. هذه الملاحظة تسمح لنا بالإجابة عن السؤال المطروح بمناسبة

(12) قورب بين الصيغتين الأوليين في كتاب: Jacques Taminiaux, *La Nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand: Kant et les Grecs dans l'itinéraire de Schiffer de Hölderlin et de Hegel* (La Haye: Martinus Nijhoff, 1967), p. 234.

(13) Michael Theunissen, *Hegels Lehre Vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat* (Berlin: W. de Gruyter, 1970), pp. 161, 163 et passim.

الـ**خطابات.** وبمعزل عن كل استعارة شبه عَرَضية من الرومنطيقيين فإن ما يضيفه فيخته إلى العمومية الفردانية للثورة هو على وجه الدقة هذا المعنى للمرتبية: لا شيء يدهش في أن يُجَسِّدَ في نظره شعبٌ معينٌ يواجه الشعوب الأخرى مثلما تجَسِّدُ مواجهة الأنا للاأنا في حقبة ما محددة الإنسانية الأنا البشري برمّته. وعلى هذا النحو يستطيع الانضمام حول هذه النقطة إلى التيار السائد في الفكر الألماني والرومنطيقي خصوصاً.

بذلك، يساعدنا فيخته على إدراك بُعْدٍ في النزعة الجرمانية يوشك أن يفلت منا. كان الشعب الألماني في مجموعه في القرن التاسع عشر ـ ولا يزال في القرن العشرين ـ ميّالاً إلى الطاعة، وكان يقبل ضرورة التبعية في المجتمع. (نعثر على ذلك لدى كانط: الإنسان حيوان يحتاج ـ في المجتمع ـ إلى سيِّد). وفي وجود كثرة من الأمم، كان من الطبيعي بالنسبة إلى الألمان بصورة عامة أن يسود بعضُ الأمم البعضَ الآخر. ولدى المساواتيين ـ الاستثنائيين لكن العازمين ـ مثل هردر وفيخته الذين يكرهون سيطرة الإنسان على الإنسان تبقى المرتبية فقط المتميزة عن السلطة التي تنتمي إليها عادة. أما لدى التاريخانيين، بخلاف فيخته، فكل حقبة من التاريخ تُطابَقُ بثقافة عيانية، ولا تكشف الإنسانية عن نفسها كلياً إلا خلال مجرى التاريخ بأكمله.

في نهاية هذا التحليل الوجيز، نرى بأي اتجاه لا يكفي أن نأخذ فيخته إما بوصفه نصيراً مخلصاً للثورة الفرنسية التي تقدم بصورة ثانوية بعض الخصائص الألمانية ـ وهو حكم ينطوي على مركزية فرنسية لاواعية ـ أو بوصفه رائدَ نظرية إرادة الحياة وإرادة السيطرة لدى الأمة الألمانية التي أخطأت في عدم تجردها كلياً من العمومية التجريدية للفرنسيين. على صعيد الثقافات، لقد ترجم في الواقع الثورة الفرنسية بوصفه ألمانياً. وشأن هردر، المساواتيّ المُصَمِّم الذي لم يكن يعترف بالتبعية في المجتمع كتحصيل

حاصل، كان يحتفظ مع ذلك بحس قويٍّ جداً بالمرتبية بالمعنى الدقيق للكلمة الذي يميزها عن السلطة؛ وفوق ذلك، فقد طبق الفردانية الحديثة على الصعيد الجماعي جاعلاً من الشعب أو من الأمة فرداً من فئة عليا وشأن هردر أيضاً، رأى الإنسانية تتجسد في تلك الحقبة المعاصرة جوهرياً في الشعب الجرماني، أو بالأحرى في الأمة الألمانية.

أودُّ قبل التعميم حول هذه النقطة الأخيرة أن أعودَ لحظة إلى حضور المرتبية في قلب فلسفة فيخته، وهو حضور لم يكن متوقعاً حتى ذلك الحين مع أنه ساطع. لا يُسَمي فيخته ما أطلقت عليه المعارضة المرتبية، لكنه يطبقها عفوياً. وبذلك فإنه يقيم بصورة احتمالية التمييز بين المرتبية والسلطة الذي أرغمتنا دراسة مجتمع الهند على الاعتراف به. ولا ينقص لدى فيخته سوى الاعتراف الواقعي، «المَوْضَعة»✚. ونرى جيداً لماذا، فنزعته المساواتية المقتصرة على رفض التبعية المعطاة في المجتمع لم تكن تمنعه - حتى الآن؟ - من مَرْتَبَةِ الأفكار، إلا أنه على الأقلّ كان على المجالين أن يبقى أحدهما بعيداً عن الآخر. لم يكن يسعه تعرف الفكر من خلال الضمّ بوصفه مرتبية، هذه المرتبية التي، إذا كانت متميزة في مبدئها لا تقل حضوراً - حقاً إن لم يكن واقعاً - في حالة التركيب في التبعية الاجتماعية. أن يكون فيخته قد عزل، في الواقع إن لم يكن بصورة صريحة، المبدأ المرتبي أمرٌ مدهش. ولكي نقتنع بذلك، ليس علينا إلا مقارنته مع هيغل الشاب في **كتابات لاهوتية** الذي يخلط، تحت مقولة السيطرة (herrschen)، بين السلطة الطاغية وتعالي إله اليهود وتعالي الضرورة الكانطية[14].

(14) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Hegels theologische Jugendschriften*, Herausgegeben von Herman Nohl (Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr, 1907). pp. 265-266;

انظر الترجمة الفرنسية، ص 31-32.

ربما لم يكن ممنوعاً هنا أن نحلم لحظة. لقد كان ولا شك فوق القدرات البشرية، حتى بالنسبة إلى فيخته، الاعتراف بوضوح بالمبدأ المرتبي في زمن كانت فيه دفعة قوية مساواتية تحرك العقول. لكن لنفترض أن ذلك قد تمّ، وأن هذا الاكتساب قد أمكنه أن يستقيم وأن ينفذ شيئاً فشيئاً في الوعي المشترك. آنئذ كان يمكن للشعب الألماني المهيّأ للطاعة أن يتعلم التمييز بين واقعة السلطة وشرعيتها، وكان يمكنه أن يتفادى المسخرة المتطاولة والمعلنة لقيام الساعة، والتي عرفناها، ولا تزال تطبعنا نحن مثلما طبعته هو.

يبقى أن نضيء نقطة ذات أهمية. لقد التقينا بداية ما سيصير في ما بعد النزعة الوحدوية الجرمانية. يجب تقليص ما هو موجود هنا من غامض أو من شاذ، وأن نفهم الواقعة بصورة مقارنة. لنعد إلى أيديولوجية الأمة. ضمن منظور مقارن يشدد على الأيديولوجية، الأمة ـ أمة أوروبا الغربية في القرن التاسع عشر ـ هي الجماعة الاجتماعية السياسية الحديثة المطابقة لأيديولوجية الفرد[15]. وبهذه الصفة، فهي شيئان في شيء واحد: فهي، من جهة، مجموعة من الأفراد، وهي من الجهة الأخرى الفرد على الصعيد الجماعي، في مواجهة الأفراد ـ الأمم الأخرى. يمكننا أن نتوقع، والمقارنة بين الثقافتين الفرعيتين الفرنسية والألمانية تؤكد ذلك، أنه ليس من السهل التركيب بين هذين المظهريْن.

إذا تأملنا إلى الأيديولوجيتين القوميتين **المسيطرتين**، يمكننا وصفهما كما يلي. من الجهة الفرنسية، أنا إنسان بالطبيعة،

---

(15) انظر في الملحق D من كتابي: *Homo hierarchicus: Le Système des castes et ses implications.*

ما سيلي مأخوذ من: *Proceedings of the Royal Anthropological Institute for Great Britain and Ireland for 1970*, 9 vols. (London: The Institute, 1966-1974), pp. 33-35.

وفرنسي بالصدفة. وكما هو الأمر في فلسفة عصر التنوير بصورة عامة، ليس للأمة بوصفها كذلك وضعٌ أنطولوجي: على هذا الصعيد، لا يوجد شيء، سوى الخواء الكبير، بين الفرد والنوع. والأمة هي ببساطة أوسع تقريب تجريبي من الإنسانية يمكنني الوصول إليه على صعيد الحياة الحقيقية. لا يقولن أحد لي إن هذا مجرد تهويم! فلنتأمل بالأحرى الخطوط الكبرى للحياة السياسية الفرنسية أو تطور الرأي في فرنسا حول الحربين العالميتين... هذا يعني أن الأمة بوصفها فرداً جماعياً، وبصورة خاصة الاعتراف بالأمم الأخرى بوصفها مختلفة عن الأمة الفرنسية، في حالة ضعف شديد على صعيد الأيديولوجية الكليّة. والأمر ذاته بالنسبة إلى الخصومات بين الأمم: فالليبرالية الفرنسية، شأن الثورة الفرنسية قبلها، تبدو وقد ظنَّت أن تكوين الشعوب ـ ومنها الشعوب الأوروبية ـ في أمم يكفي لحلِّ المشكلات كافة ويقيم السلام: فالأمة تقتصر في نظرها آخر الأمر على أن تكون إطار تحرر الفرد، الذي هو الألف والياء في كل المشكلات السياسية.

من الجهة الألمانية، سنأخذ الأيديولوجية على مستوى المؤلفين الكبار، لكني لا أرى سبباً للتفكير في أنهم على خلاف حول هذه النقطة مع الناس العاديين. هنا، إنني جوهرياً ألماني، وإني إنسان بفضل صفتي كألماني: يُعترف بالإنسان على الفور بوصفه كائناً اجتماعياً. ويُعترف بالتبعية عموماً باعتبارها طبيعية، وضرورية في المجتمع. والحاجة إلى تحرر الفرد أقل قوة في التحسس من ضرورة التأطير والمشاركة. أول مظهر للأمة إذن ـ مجموعة أفراد ـ ضعيف. أما الثاني ـ الأمة بوصفها فرداً جماعياً ـ فهو على العكس شديد القوة، وحيث كان الفرنسيون يكتفون بوضع الأمم جنباً إلى جنب باعتبارها أجزاء من الإنسانية كان الألمان، وقد اعترفوا بفردانية كل منها، قد اهتموا **بتنظيم** الأمم في الإنسانية حسب قيمتها ـ أو قوتها. وسوف نلاحظ أن النزعة

الإثنية المركزية القديمة أو المركزية الاجتماعية التي تحمل على تمجيد الـ نحن وعلى احتقار **الآخرين** لا تزال تعيش في العصر الحديث، هنا وهناك، ولكن بطريقة مختلفة: كان الألمان يضعون ويحاولون فرض أنفسهم بوصفهم متفوقين باعتبارهم ألماناً، في حين أن الفرنسيين لم يكونوا يفترضون بصورة واعية سوى تفوق الثقافة العمومية، لكنهم كانوا يتماهون بسذاجة معها إلى درجة أنهم كانوا يظنون أنفسهم أساتذة الجنس البشري[16].

وأخيراً، وفي ما وراء تعارضهما المباشر، فلعمومية البعض ولجرمانية البعض الآخر وظيفة أو مكانة مشابهة. كلاهما يعبر عن إحراج (aporie) حول الأمة التي هي في آن واحد مجموعة أفراد وفردٌ جماعي. وكلاهما يترجم في الوقائع الصعوبة التي تعانيها الأيديولوجية الحديثة في إعطاء صورة كافية عن الحياة الاجتماعية (داخل ـ وبين الاجتماعي). والفرق أن الأيديولوجية الفرنسية تتوصّلُ بثمن باهظ جداً لكي تبقى فقيرة ونقية من كل تواطؤ مع الواقعي، في حين أن الأيديولوجية الألمانية خلطت، بفعل التثاقف الذي كونها، كثيراً من العناصر التقليدية بالعناصر الحديثة، وتواجه خطر انحراف جسيم حين يُؤخَذ هذا الخلط على أنَّه تركيب حقيقي.

(16) هكذا فعل في عام 1930 الناشر الفرنسي برنار غراسيه في رسالة ألحقها بترجمة كتاب: Friedrich Sieburg, *Dieu est-il français? = Gott in Frankreich* (Paris: Grasset, 1930), notamment pp. 330, 335, 340, 342, 346.

وقد حقق الكتاب في تلك الحقبة نجاحاً جماهيرياً واسعاً.



الفصل الرابع

المرض الشمولي
الفردانية والعنصرية لدى أدولف هتلر

لقد رأينا هنا أن نستعيد جوهر دراسة قديمة أصلاً حول الهتلرية، لنبيِّنَ أن المنظور المقترح في هذه المجموعة مفيد لجلاء الشمولية. ولن يتحقق ذلك دون بعض التعقيد، ولن يستجيب ما سيلي في جزء منه لمتطلبات المجموع التي خضع لها هذا البحث. وعليّ أن أشرح ما أريد.

تعود الدراسة المعنيَّة إلى خمس عشرة سنة ظلت خلالها غير منشورة[1]. كانت تنطلق من المؤلفات الرئيسية المتاحة لتحديد المعارف آنئذ حول النازية، قبل تحليل نظرات هتلر نفسه كما عرضها في كتابه **كفاحي** (*Mein Kampf*). لكنني لست في حالة أستطيع معها بهذه المناسبة الحالية تجديد لوحة المجموع، لأن الأدبيات تتراكم منذ خمسة عشر عاماً بإيقاع يثير الدوار. وفي الوقت نفسه، وبقدر ما استطعت أن

---

(1) بقيت غير منشورة أو تقريباً كذلك: فالخلاصة المقدمة عن محاضرة «العنصرية بوصفها مرض المجتمع الحديث»، ظهرت في: Louis Dumont, «Le Racisme comme maladie de la société moderne,» *Noroit*, 147, Arras (avril 1970).

أرى، لا يبدو أن هذه الأدبيات تؤثر كثيراً في ما يجب أن يشغلنا جوهرياً هنا ـ وبذلك يمكن للجزء الأصلي فعلاً من الدراسة أن يستعاد. إضافة إلى ذلك، كان بحثي خلال هذه الفترة يتقدم ـ وبصورة خاصة في ما يتعلق باهتمامنا في البداية بما يُعتبَرُ «القراءة الألمانية للأيديولوجية الحديثة» ـ دون أن نتمكن آنئذ من ذكر المنشورات، باستثناء الفصل الثالث أعلاه[2]. لكن جلاء الأيديولوجية الألمانية لا يبدو بالطبع بلا صلة بدراسة الهتلرية، بحيث إننا إذا لم نتمكن هنا من البرهنة ولا حتى من التوثيق بما فيه الكفاية، فمن الصعوبة بمكان ألا نذكر الأنوار التي اعتقدنا اكتسابها من هذه الناحية، ومن الصعوبة بمكان ألا نقدم أحكاماً أو مقترحات يجب أن تبقى في الوقت الحالي فرضية. وهذا هو مصدر النقص الثاني بالعلاقة مع معاييرنا المعتادة: فإلى جانب النقص في التغطية أو الاحتياط الخاص بالخلفية الوثائقية، هناك نقص حتى في بناء بعض النظرات العملياتية.

وبإيجاز، قبل الدخول في نوع من الدراسة الوصفية القصيرة لكتاب **كفاحي**، على القارئ عبور مَدخلٍ من نوع امتنعت عن القيام به حتى هنا، أكثر غموضاً، أكثر نظريّة أو افتراضيّة، مؤقتٍ أكثر و«شخصيٍّ» أكثر مما يجب عليه أن يكون ومما نريده.

لقد استُغِلت الشروح حول الاستمرارية التاريخية. فاستمرارية معاداة السامية منذ العصر الوسيط لا تشرحُ الابتكار المشؤوم

---

(2) إن مقالةً تبين الانتقال من التَّقوية* (piétisme) إلى علم الجمال لا فائدة منه مباشرة هنا: Louis Dumont, «Totalité et hiérarchie dans l'esthétique de Karl Philipp Moritz,» *Les Fantaisies du voyageur (Revue de musicologie)*, numéro spécial André Schaeffner, tome 68 (1982), pp. 64-76.

للإبادة[3] أكثر من شرْحٍ استمرارية لا جدال فيها في الأيديولوجية الألمانية للتحول النازي الكارثي. فبالإضافة إلى المفسرين الفرنسيين الذين يتملكهم الشعور بهذه الاستمرارية الأيديولوجية - لكن الشعور ليس العقل - هناك نزوع إلى الربط مباشرة بين الرومنطيقية الألمانية والهتلرية أو إلى الطرح من الثقافة الألمانية بوصفه «لاعقلانياً» كلُّ ما يبتعد عن خط عصر التنوير وامتداده الماركسي المزعوم ويُفتَرَضُ به أن يقود بصورة طبيعية إلى القومية - الاشتراكية[4]. تلكَ نظرات مُتحَزِّبة ومشوِّهة تشهدُ في نهاية الأمر على عجزٍ عن فهم لا الظاهرة النازية فحسب بل المكانة الضرورية للأيديولوجية الألمانية بوصفها قراءة قومية في الأيديولوجية الحديثة.

إن التصحيح الذي يفرض نفسه في المقام الأول هو التعرف في القومية الاشتراكية على ظاهرة حديثة، على مَرَضٍ ولا شك، لكنه مرض من عالمنا - لا مجرَّدَ شذوذ بعض المتعصبين أو نتيجة قضايا تاريخية منوعة أو انحراف أمة بكاملها[5]. على الفور، كما

---

(3) Adolf Hitler, *Mein Kampf* = *My Struggle*, 23. Aufl. (München: Franz Eher Nachf, 1933), pp. 431-434;

والترجمة الفرنسية: Adolf Hitler, *Mon combat*, traduction par J. Gaudefroy - Demonbynes et A. Calmettes (Paris: Nouvelles éditions latines, dirigé par Fernand Sorlot, [1934]), pp. 389-392.

(4) انظر هنا على سبيل المثال: Arthur O. Levejoy, «The Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas,» *Journal of the History of Ideas*: vol. 2, no. 3 (June 1941), pp. 257-278, et la critique de Spitzer, Ibid., V-2, pp. 191-203; René Girard, *Georges Lukàcs: La Destruction de la raison = Die Zerstörung der Vernuft*, 2 vols. (Paris: l'Arche, 1958-1959).

(5) نرحب من وجهة النظر هذه بتعبيرات عامة تذكر بوجود حركات مشابهة في البلدان الأخرى، كـ«الفاشية»، المستخدمة بكثرة في الحقبة ذاتها وفي ما بعدها كما هو الأمر لدى إرنست نولته: Ernst Nolte, *Der Faschismus in seiner Epoche: Die Action française, der italienische Faschismus, der Nationalsozialismus* (München: R. Pipper, [1965]),

و«الشمولية» التي تتمتع بميزة أنها أوسع على الرغم من صعوبة تحديداتها. انظر: Carl =

ذكر بذلك نولته، عَرَّفَت النازية نفسَها بالنسبة إلى الحركة الاشتراكية الشيوعية التي كانت تتعارض معها. لقد شرح هتلر بوضوح شديد في كتابه **كفاحي** أنه بنى حركته مثلَ نوع من التقليدِ المضادٍّ للحركة الماركسية والبلشفية حيث سيستبدل في ما سيستبدل صراع الطبقات بصراع العروق. نحن هنا على الصعيد الدولي. وما يدهش كسمة حديثة بالمعنى الأكثر غموضاً، هو سلسلة تاريخية من المزايدات ونكاد نقول، ضربٌ من **الشطط** (hybris) في الإرادة. فماركس وقد ورث أصلاً «التفكير الجبّار» للفلاسفة الألمان[6]، يزيد من كثافته: إذ بدلاً من أن يفسِّرَ العالم سوف يغيِّره بواسطة حلف الفلسفة والبروليتاريا. ومن هنا يقوم الثوري المحترف، لينين، من جانبه، بخطوة إضافية. فقد طالبت الشعبوية الروسية بإمكان تجاوز الشعب الروسي الحضارة البورجوازية الغربية. واستمدَّ لينين من هنا إمكانية أن يوفِّرَ فريق المتآمرين الصغير المسمّى بالحزب البلشفي المرحلة الرأسمالية من التطور الاقتصادي، وأن يقود روسيا مباشرة من القيصرية إلى الاشتراكية. ثم جاء هتلر الذي رفض أيديولوجية البلشفيين، وورث أداة السلطة التي اصطنعوها، وركب نموذجَ الحزب مع أيديولوجية مختلفة تمام الاختلاف. وما ازداد هنا من مرحلة إلى مرحلة هو زعم إرادة بعض الرجال في صنع التاريخ وفي الواقع قدرة التحكم بالبشر. بدأ ذلك في ظلٍّ نظريات طموحة، بمنأى عن أهداف كانت في درجات منها إنسانية، وبالتحرر على مراحل من كل ضغط، قاد ذلك إلى خدمة إرادة القوة لفريق محدد أو لإنسان

J. Friedrich, Michael Curtis and Benjamin R. Barber, *Totalitarianism in* = *Perspective; Three Views* (New York: Praeger, [1969]), and Henry A. Turner, Jr., ed., *Reappraisals of Fascism*, Modern Scholarship on European History (New York: New Viewpoints, 1975).

(6) Louis Dumont, *Homo aequalis, I, Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, bibliothèque des sciences humaines ([Paris]: Gallimard, [1977]), pp. 142-144.

واحد. وبمفردات قومية، نُميِّزُ إسهاماً روسيّاً هاماً وبصورة خاصة، في نقطة البداية مثلما هو الأمر في نقطة الوصول، إسهاماً ألمانياً.

ها نحن إذن نعود شئنا أم أبينا إلى الأيديولوجية الألمانية. إن الشيء الجوهري الذي يتوجب فهمه هنا هو أنه ليس المقصود أساساً على الإطلاق في الأيديولوجية الألمانية ألمانيا في حدِّ ذاتها، بل على الدوام ألمانيا في علاقتها ـ مع ـ بقية ـ العالم. وذلك في النهاية صحيح بالنسبة إلى هتلر نفسه كما كان صحيحاً بالنسبة إلى هردر في نقطة انطلاق المفهوم الحديث عن **الشعب** (Volk) كما رأينا أعلاه. ومما يثير الفضول أنْ يُنظر إلى ألمانيا من كل وجهات النظر الأخرى، السياسية أو الاقتصادية مثلاً، بالعلاقة مع العالم الذي يحيط بها، في حين أنها تُعزَلُ من وجهة نظر الثقافة، كما لو أن ثقافتها ليست هي الأخرى في علاقة حيَّةٍ مع محيطها. وهنا مصدر عدم فهم عجيب. نحن **نعلم** الكثير منذ وقت طويل، وربما نعلم كلَّ شيء يمكن علمه ولا **نفهم** المجموع. في حين إذا ما أمعنا النظر جيداً لوجدنا أن علاقة ألمانيا مع محيطها على وجه الدقة هي التي تقود الشكل الكليّ والتطور التاريخي للثقافة الألمانية: بل إن أصالة الأيديولوجية الألمانية نفسها لا يمكن فصلها عنها.

إن قوة الشعور الفيضي في ألمانيا أمر مفروغ منه. لقد ألححنا على ذلك في الفصل الثالث، وأشرنا اعتباراً من إحراج ✤ في فكرة الأمة إلى تشابه الوظائف بين العمومية الفرنسية من جهة، والجرمانية القومية من الجهة الأخرى. لنستكمل اللوحة بصورة إجمالية. إذا كانت هناك أيديولوجية فردانية حديثة، فهناك شكل ألماني شديد الخصوصية من هذه الفردانية. وهي تظهر للتحليل خاتمة عناء كبار المؤلفين في الحقبة الممتدة بين 1770 و1830، كالزعم بتجاوز التناقض بين الإنسان بوصفه كائناً اجتماعياً، وهو مفهوم تقليدي، والإنسان بوصفه فرداً كما نادى به عهد الإصلاح

وعصر التنوير والثورة الفرنسية[7]. ولكن ما هي الدلالة الحقيقية لهذه النتيجة؟ على أي صعيد يتوجب قراءتها؟ من الواضح على صعيد التاريخ الاجتماعي والسياسي لألمانيا في القرن التاسع عشر أنه لم يتم التغلب على التناقض. وعلى هذا النحو، فليس المجلس القومي في فرنكفورت في 1848 و1849 هو الذي وحّد ألمانيا بل، في ما بعد، ملك بروسيا، «بالدم وبالحديد». لم يُحَلّ التناقض إلا على صعيد المبدأ، وهو صعيد أيديولوجي، بمعنى أن ألمانيا ـ في فكر مثقفيها ـ وجدت كيف تندمج في العالم المعاصر وعَرَّفت نفسها في الوقت نفسه بوصفها وحدة. بعد ذلك، اكتسب المثقف أهمية قومية في نظر نفسه. وبصورة عامة، فالمفكر والكاتب الألمانيان النموذجيان ليسا في علاقة مع الثقافة المشتركة فحسب، بل مع العالم الخارجي أيضاً؛ إنهما **يمثلان**، على وجه الخصوص ـ كما يفعل ملك أو سفير مطلق الصلاحية ـ ألمانيا إزاء الخارج، كما كان لوثر أول من فعل ذلك بالنسبة إلى شعور الألمان أنفسهم. إنهم وسطاء.

بينما صارت ألمانيا على هذا النحو راشدة بوصفها طائفة ثقافة، من خلال تكيّفها مع أفكار الثورة الفرنسية واستجابتها المنتصرة لتحديها في نظر نفسها، فقد تلقت بعملية متميزة سياسية محضة دستوراً سياسياً جديداً شبه حديث. كان التوحيد السياسي تكيّفاً تجريبياً مع الشروط المعاصرة التي تحققت بصورة رئيسية بفضل الإرادة البارعة للحكومة البروسية. من الجوهري الإبقاء على تمييز واستقلال العمليتين والمجالين الثقافي والسياسي حاضريْن في الذهن. نجد انعكاس ذلك على سبيل المثال لدى ترولتش (انظر الهامش رقم (7)، أدناه).

---

(7) Louis Dumont, «L'Idée allemande de liberté selon Ernst Troeltsch,» *Le Débat*, no. 35 (mai 1988), pp. 40-50.

ضمن هذه الشروط، يتناول أول سؤال يطرح نفسه بالنسبة إلينا التمفصل بين الوضع الثقافي والمجال السياسي. إذ حتى لو أنهما تطوَّر كلٌّ منهما بمعزل عن الآخر، كان لا بدّ بالضرورة من وجود درجة ما من الاتفاق التجريبي أو من التناسب الواقعي بين الثقافة الألمانية والدولة الألمانية. وللعثور على سمات صريحة يتوجب علينا النظر في الأيديولوجية. لقد قدمت لنا دراساتنا مظهريْن هامّيْن من الأيديولوجية ملائمين[8]. فمن جهة سمحت فردانية الإصلاح اللوثري الإنطوائية للألمان بمقاومة الفردانية المنفتحة للثورة الفرنسية، ومن جهة أخرى وجدنا أيضاً أنهم بقوا متعلقين بنمط بدائي من السيادة، السيادة العمومية. تقدم السمة الأولى فكرة عن الفصل المحسوم بين الثقافة والسياسة، وعلى سبيل المثال عن ريبة توماس مان إزاء المشكلات السياسية والاجتماعية. وتفسِّرُ السمة الثانية كيف أن الدولة البروسية الألمانية وجدت لدى المثقفين دعماً لسياستها الخارجية العدوانية، كما لو أن الجرمانية القومية كانت الصفة الوحيدة أو الرئيسية للدولة التي اعترفت بها الثقافة الألمانية بوصفها أصيلة، وبكلمات أخرى، الرابطة الوحيدة أو الرئيسية بين الثقافة الألمانية والدولة الألمانية. قد تبدو الواقعة غير محتملة، أو حتى عسيرة على التصديق، ولا يسعني هنا تثبيتها كما تتطلب أن تكون، لكنها واقعة أساسية تساعد على فهم أيِّ صدمة عميقة كبَّدتها هزيمة 1918 للأيديولوجية الألمانية: كان إلغاء نزعة السيطرة الخارجية للدولة الألمانية، على الأقل بالنسبة إلى العديد من المثقفين، يعادل تحطيم هذه الدولة.

بالنسبة إلى ما تبقى، وبالاتفاق مع الإصلاح، فإن الفردانية الألمانية هي فردانية داخلية، روحانية، فردانية الـ **Bildung**، ثقافة

(8) انظر أعلاه الفصل الثالث، والهامش السابق.

شخصية بمعنى التربية، بل بصورة حرفية بمعنى تكوين الذات الذي يترك الانتماء إلى الطائفة على حالته، ماذا أقول، بل الذي يقوم بالاعتماد عليها. إنه إذن، في الواقع، تركيبٌ من النوع نفسه من الفردانية والفيضية، حيث يتغلب حسب الأوضاع أحد المبدأيْن على الآخر: الفيضية تقود على صعيد الطائفة، بل الدولة، والفردانية على صعيد الثقافة والإبداع الشخصيين[9].

يبدو أن هذا الوضع الجديد قد بقي مستقراً بصورة رائعة في القرن التاسع عشر وفي بداية القرن العشرين. كان يمثل من بعض النواحي مع ذلك توازناً هشّاً كان يمكن للحركية الخاصة بالفردانية أو ربما يجب عليها أن تهدّده. فقد ظهرت مثلاً منذ 1810 ـ 1815 شخصية عجيبة، هي شخصية «الأب» يان (Jahn) «pater»، وطني مؤسس للشركات الرياضية ومبتكر لباس قومي نشر الهيجان القومي في الجامعات. والحق أن يان ـ وهو نوع من يعقوبي ألماني مُعادٍ بشراسة للفرنسيين، والذي يستبق الشخصية النازية في سمات كثيرة ـ يختلفُ عن معاصريه المتميزين قبل كل شيء بمساواتية عميقة. ألم يكن على التطور التقني والاقتصادي الشديد السرعة في ألمانيا اعتباراً من وسط القرن أن يعزز هو الآخر المساواتية، والفردانية بصورة عامة؟ إن أسهلَ ما نلاحظه هو ردُّ فعل دفاعي، وتيارٌ من التذمُّر أمام تطور البورجوازية والنزعة الاقتصادية. ظهرت بين بعض المثقفين اعتباراً من الربع الأخير من القرن حركة أفكارٍ أطلق عليها فريتز سترن (Fritz Stern) «سياسة

---

(9) العلاقة مماثلة بين «العقل الموضوعي» و«العقل المطلق» في فلسفة هيغل التي يبدو أنها أعطت وصفاً مبكراً لألمانيا عام 1900. لم يكن علماء الجرمانية الفرنسيون على خطأ تماماً حين كانوا يتكلمون حوالى 1914 مثلاً عن ألمانيتين، لقد فاتهم بصورة عامة فهْمَ وحدتهما. كان على التركيب الألماني للقيم أن يظلَّ عسيراً على النفاذ بالنسبة إلى الفرنسيين.

اليأس الثقافي»، وهي ضرب من الاحتجاج الفيضي ضد ما كان يعتبر بوصفه تغريباً (occidentalisation)، وتشويهاً لألمانيا. وأخيراً كان على هزيمة 1918 التي اعتبرت عسيرة على الاحتمال أن تؤدي إلى ارتجاج توازنٍ بمثل هذه الهشاشة. والواقع أنها سوف تحوله إلى تناقض سيرثه هتلر من بين كثير من التناقضات الأخرى.

على هذا النحو ربما نعرف كيف يسعنا دون أن نجعل الفلاسفة أو الرومنطيقيين مسؤولين عن القومية الاشتراكية، ودون أن نكسر الثقافة الألمانية إلى ثقافتين، أن نتصور استمرارية أيديولوجية تفرض نفسها. وكما كتب ذلك براشر (Bracher)، فإنَّ على كل التراث الثقافي (Bildungsgut) للضمير القومي الألماني أن يُوضَعَ موضع شكٌّ إن أردنا فهم المسار إلى الكارثة[10].

يبقى أن هذه الاستمرارية الأيديولوجية كانت بمعيار كبير مستوعبة من قبل الألمان أنفسهم. هذا هو على الأقل الانطباع الذي تعطيه اليوم قراءة المقالات التي عبر فيها المثقفون الألمان عن نظراتهم خلال الحرب العالمية الأولى وبعدها على الفور. وربما كان أجمل مثل على ذلك مقالة كارل بريبرام، وهو عالم اجتماع ألماني اللغة ومن أصل تشيكي، تعود إلى عام 1922، وهي أخّاذة إلى درجة نثبت معها كل بدايتها[11]:

1ـ تحوّل معنى (إعادة تأويل، Umdeutung) الاشتراكية من قبل الفكرة القومية.

نلاحظ اليوم في ألمانيا ظاهرة شديدة

---

(10) Karl Dietrich Bracher, *Die deutsche Diktatur: Entstenhung, Struktur, Folgen des Nationalsozialismus*, 4 verb. Aufl. (Köln: Kiepenheuer und Witsch, [1972]), p. 536.

(11) Karl Pribram, «Deutscher Nationalismus und deutscher Sozialismus,» *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. XLIX (1922), pp. 298-376.

الخصوصية، تروعنا للوهلة الأولى. فمن الضجة المصمّة للسوق الأدبية التي ولدت من التخمر الروحي خلال زمن الحرب والانهيار ترتفع أكثر فأكثر وبصورة متمايزة أصوات مفكرين جادين يعلنون بقوة إقناع متزايدة أن ألمانيا دون أن تعرف ودون أن تريد بصورة واعية قد دخلت بالمعنى الحقيقي للكلمة وقبل زمن طويل من الحرب في طريق تحقيق الاشتراكية العملي، [أو أيضاً] أن ألمانيا ستكون على أقل تقدير بسبب تكوينها الروحي وبسبب تطورها الاقتصادي الخاص جديرة ومدعوة للسير على هذا الدرب خلال مستقبل قريب جداً، [أو] أخيراً أنَّ المفهوم السياسي والاقتصادي والاجتماعي المندمج في التراث البروسي (Preussentum) سيؤدي بصورة أخصّ، بالتعارض مع المثل العليا الديمقراطية والأخلاق الاقتصادية لإنجلترا، إلى فكرة الاشتراكية الحقيقية في تعبيرها الأصفى.

مثل هذا التحول للتصورات التقليدية يعني بمعنى ما قلع الأسنان الثورية للاشتراكية؛ فهي تبدو كحركة دفاع صاعدة من أعمق فكر وإرادة الشعب الألماني برمته ـ لا الطبقة العمالية وحدها ـ ومُوجَّهة ضد النظام الاقتصادي الرأسمالي القائم على أساس الفردانية، في حين أن الفردانية نفسها وأشكالها المفهومية والاقتصادية موسومة كمهاجرين مريبين قادمين من الغرب تتمثل مهمة ألمانيا الكبرى في

التخلص منهم، لديها أولاً ثم بعد ذلك في العالم. ستكون المعركة ضد النظام الرأسمالي حسب هذا المفهوم، متابعة الحرب ضدّ التفاهم الودي بأسلحة العقل والتنظيم الاقتصادي، والسير في الطريق الذي يؤدي إلى الاشتراكية العملية، أي عودة الشعب الألماني إلى أنبل تقاليده وأفضلها. وإنما يشتق هؤلاء المفكرون، بالطبع، من بعض التصورات الأخلاقية الخاصة بالاشتراكية، التأكيدات التي يقدمونها بصورة شديدة الاختلاف، ولكن بحرارة الإقناع نفسها على الدوام. ويرفضون سويّة في الوقت نفسه الاشتراكية في شكلها الذي تلقته من الماركسية، أي قبل كل شيء مذهب صراع الطبقات بوصفه عامل التطور الاجتماعي والاقتصادي. سوى أن كل مطلب اشتراكي يعبر عن التطلع إلى الحكم على الظواهر الاجتماعية والاقتصادية حسب معايير أخرى غير تلك التي تدور في عقل النظام الاقتصادي الرأسمالي، ويبدو إذن وهو يُطالب بتغيير المفاهيم التي صاغها هذا العقل لفهم هذه الظواهر (الدولة، الاقتصاد، الوحدة الاقتصادية، القيمة، إلخ). أنّ التأكيد بأن إدخال دستور اقتصادي اشتراكي يطابق الإرادة الأعمق للشعب الألماني في خصوصيته الثابتة يعني القول إن أشكال فكر هذا الشعب، وطريقته في فهم الاقتصاد والمجتمع هي في

تضاد - حتى ولو لا شعورياً - مع منهج الفكر
الذي يميز أتباع النظام الاقتصادي الرأسمالي.

هذا النص مرفق بهوامش تبْيينيّة تماماً مؤلفة من استشهادات طويلة مأخوذة من لينش (Lensch) وميتزغر (Metzger) وشيللر (Scheler) وكورش (Korsch) وشبنغلر (Spengler)، وإليهم يُضاف في ما تلاه كيلسن (Kelsen) وكييلن (Kjellen) وبلنج (Plenge) وآخرون. وعلى سبيل المثال فإن استشهاداً من بلنج سيجد مكانه تماماً هنا[12]. سنتفق ولا شك على أن «اشتراكية قومية» كانت على جدول الأعمال، وأن الحزب الذي اتخذ هذا الإسم كان له مكانه المحجوز له منذ عام 1920.

ليس هذا سوى بداية مقالة طويلة. لا يقتصر بريبرام على الملاحظة، بل يقترح شرحاً. ففي نظره، تملك القومية الألمانية، أي البروسية جوهرياً، والاشتراكية الألمانية، بمعنى الاشتراكية الماركسية، صيغاً أيديولوجية متشابهة، بحيث يسعنا فهم الانزلاق من الواحدة إلى الأخرى، أو من الاشتراكية الماركسية إلى «الاشتراكية» القومية. قومية وماركسية، كلتاهما بُنيت على أساس فرداني، «إسميّ»، وكلتاهما تزعم التوصل إلى جماعية - هي الأمة، أو الطبقة الاجتماعية - متمتعة بواقع يستحيل تصوره في الواقع بالنسبة إلى مجرد مجموعات من الأفراد: إنهما ستملكان مصيراً، ووعداً بتطور، وحتى إرادة[13]، أي خصائص لا يمكن

(12) «أتاحت ضرورة الحرب دخول الفكرة الاشتراكية في الحياة الاقتصادية الألمانية، وقد تطور تنظيمها في عقل جديد، وبذلك قدم تأكيد الذات لأمتنا إلى العالم من أجل الإنسانية فكرة جديدة عن 1914، فكرة التنظيم الألماني، الطائفة الشعبية للاشتراكية الوطنية»: Johann Plenge, *1789 und 1914, die symbolischen Jahre in der Geschichte des politischen Geistes* (Berlin: J. Springer, 1916), p. 62, cité par Pribram, Ibid., p. 322, n. 34.

(13) *Gesamtwille*.

أن تصدر إلا عن نهج فكر فيضي، «عمومي». لذلك يُشير بريبرام إلى هذا الشكل من الفكر بوصفه فيضياً مزيفاً (يقول «عمومية مزيفة»[14]. ربما كان التعبير غير مريح، لكن الإدراك جوهري، وكما نرى في نهاية استشهادنا تغطي الصيغة في ذهن المؤلف الأيديولوجية الألمانية بصورة عامة.

من الصحيح أن مفاهيم بريبرام مُعرّفة على نحو مختلف عن مفاهيمنا، لكنها متجاورة معها بما يكفي لكي يتمكن ملخصٌ إجماليّ من خلط هذه مع تلك. من الصحيح أيضاً أنه يمكن لـ«العمومية المزيفة» لبريبرام، ضمن حدود استشهادنا، أن تظهر على الرغم من اسمها، كنوع متميز عن النمطين البدائيين، وليس، بصورة صريحة على كل حال، بوصفها نتيجة للواقعة التاريخية المتمثلة في تركيبهما. لكن مقاطع أخرى واضحة بالنسبة إلى هذه الناحية. وهكذا يقدم كارل بريبرام في خاتمته الثورة الحديثة التي جعلت الفردية في إنجلترا أولاً وفي فرنسا بعد ذلك تنتصر على فيضية الكنيسة والدولة المطلقة، ويضيف:

> من المميز لألمانيا أن التضادات التي ولدت من تحول نهج الفكر لم تنفجر فيها في شكل فظ كما حصل لدى شعوب أوروبا الغربية، ولكن النتيجة المشرقة في نهج الفكر الفيضي المزيف هي التي تحملت بالأحرى فيها أعباء دور الوسيط بين الفيضية والفردانية[15].

---

(14) كلمة «عمومية» (Universalisme) مأخوذة بالمعنى الذي نسميه (الآن) فيضية مردها إلى أوتمار سبان (Othmar Spann) الذي هو على وجه اليقين أشهر من بريبرام بوصفه منظراً، لكن بريبرام يعمل بعناية على الوقوف على مسافة منه (انظر هامشه 13) ويضيف بالطبع هنا تكملة لا غنى عنها.

(15) Pribram, Ibid., p. 371.

هنا يوجد كما يقول بريبرام ما أمكن لماركس أن يسميه الثورة في الرؤوس («تحت الجمجمة») بالتعارض مع الثورة في الشارع على الطريقة الفرنسية. هذا الفكر مشترك بين ماركس وكثير غيره. ولكن رجال الثقافة (Bildung)، بخلاف ماركس، كانوا راضين عن هذه الحالة باعتبارها تُعَرِّفُ الثقافة الألمانية. لكن المأساة بعد عام 1918 أن هذه الصيغة الأيديولوجية سوف تُواجَهُ بالواقع السياسي. وكان بريبرام يعني ذلك حين كان يضيف:

> لم تُغيِّر الحرب في العمق هذا الشكل من الفكر[16] الخاص بالشعب الألماني في أكثريته العظمى. إن رفض الأمراء الذي سببته النهاية الكارثية للحرب العالمية وتبني دستور ديمقراطي لا يمكن اعتبارهما ثورة بالمعنى الدقيق للكلمة.

لا يسعني هنا التعليق، كما يستحقه، على هذا البحث الممتاز لكارل بريبرام. الواقع أن بريبرام لم يُشر بوضوح منذ عام 1922 في الأيديولوجية الألمانية إلى المكان الذي ستحتله القومية الاشتراكية، واستبق تحليلي الشخصي لهذه الأيديولوجية اعتباراً من التمييز بين الفردانية والفيضية[17] فحسب، بل برر أيضاً، ضمناً

---

(16) يقول بريبرام ببساطة «شكل من الفكر»، «منهج فكر» عما سنسميه في ما بعد «مفهوم العالم» ـ تعبير سيستخدمه هتلر بكثرة. ويشير بريبرام في النص بعد ذلك (المصدر نفسه، ص 373) إلى أنها «الفلسفة المثالية الألمانية التي بنت هذا الشكل من الأخلاق» الذي يُخضِع الفرد للكل، ويستشهد بفيخته.

(17) حين اكتشفت أعمال بريبرام أثناء إقامتي في غوتينجن في عام 1977، فوجئت بأنه قد استبق إلى حد بعيد، ومنذ عام 1912 دراستي عن الأيديولوجية الاقتصادية في مؤلف يحيل عليه في المقالة المذكورة (راجع هامشه رقم 5)، *Die Entstehung der individualistischen Sozialphilosophie* («أصل الفلسفة الاجتماعية الفردانية»).

على الأقل، الدراسة التي سنقرأها بما أنها تقوم على وجه التدقيق على البرهنة أن النازية هي فيضية مزيفة.

> When I hear the word «gun», I reach for my culture[18].

كتبت منذ عهد قريب أن الشمولية هي مرض المجتمع الحديث الذي «ينتج عن محاولة **إخضاع مجتمع تجذرت فيه الفردانية، وسادت، إلى أولوية المجتمع بوصفه كلّيـة**». وأضفت أن عنف الحركة متجذر في هذا التناقض، وأنه يسكن «باعثي هذه الحركة أنفسهم الممزقين بين اتجاهين متناقضين»[19].

تلك هي الأطروحة التي سنحاول هنا التحقق منها أو توضيحها بناء على حالة الأيديولوجية النازية أو بالأحرى، وبطريقة أكثر تحديداً وأكثر دقة، بمناسبة تصورات أدولف هتلر نفسه، أي حسب تعبيره هو، «مفهومه عن العالم»، بما في ذلك العنصرية المعادية للسامية المؤكدة فيه بصورة شديدة.

سنباشر العمل على مرحلتين: سنلخص أولاً ما يمكن أن يُعتبر معروفاً بناء على الأدب[20]؛ ثم سنبحث اعتباراً من جردة

---

(18) «عندما أسمع كلمة «بندقية» أهرع للإمساك بثقافتي»، عكسٌ لنكتة تنسب إلى هرمان غورينغ (Hermann Goering)؛ ألكسندر غيرشنكرون (Alexander Gerschenkron) في حلقة بحث في معهد برنستون، آذار (مارس) 1969.

(19) Dumont, *Homo aequalis, I, Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, pp. 21-22.

(20) حول هذه النقطة لم يمكن تجديد الدراسة (انظر الهامش رقم (1) من هذا الفصل). وباقتصاري على صعيد التأويل والتحليل، لم أشر سابقاً إلا إلى كتابين، كتاب حنه أرندت: Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Second Enlarged Edition (London: Allen and Unwin, 1958),

وكتاب: Nolte, *Der Faschismus in seiner Epoche: Die Action française, der italienische Faschismus, der Nationalsozialismus.*

يجب أن نضيف الآن على الأقل التنبيه النظري الممتاز لهانس بوكهايم: Hans =

السمات من وحي فيضي ومن وحي فرداني، كيف تتمفصل في ما بينها وتتراكب ضمن مجموع.

قبل ذلك، يجب أن نعمل على مواجهة مسائل أولية. في المقام الأول، هل يسعنا الاهتمام على هذا النحو بمثل هذه الشخصية؟ ليس ذلك مثيراً على وجه التأكيد، لكنه مفيد لسبب مزدوج. لأنه كان الرئيس ونظراً إلى السهولة. كان الرئيس، الفوهرر، وتحت هذا الاسم، نعرف أية أهمية وأية قوة خارقة اكتسبها ما سأسميه الدور ـ الشخصية ـ بما أننا لا نستطيع التمييز بين الوظيفة والشخصية. ذلك شيء يتوجب على بحث كبحثنا مهموم بأخذ الأيديولوجية بأكبر قدر من الاعتبار أن ينظر إليه بجدية، ولا يمكن دراسة النظام كما ندرس نظاماً آخر يفتقر إلى هذه السمة. ثم إنَّ الفوهرر قد عبر عن أفكاره بصراحة فظة[21] في كتابٍ كُتِبَ في عام 1924، خلال سجنه في القلعة بعد إخفاق انقلاب ميونيخ، يحمل عنوان *Mein Kampf*[22]. ومن هنا

= Buchheim, *Totalitäre Herrschaft: Wesen und Merkmale* (München: Kösel-Verlag, [1962]);

انظر التحقيق الواسع والقيم: Jean-Pierre Faye, *Langages totalitaires: Critique de la raison / l'économie narrative* (Paris: Hermann, [1972]),

وأخيراً الدراسة: Eberhard Jäckel, *Hitler idéologue*, [traduit de l'allemand par Jacques Chavy], archives des sciences sociales (Paris: Calmann-Lévy, 1973),

الترجمة الفرنسية لـ: Eberhard Jäckel, *Hitlers Weltanschauung: Entwurf einer Herrschaft* (Tubingen: R. Wunderlich, [1969]).

(21) هذه الفظاظة تؤدي بالنسبة إلى هتلر إلى فعالية الدعاية؛ ولهذا فهو ـ ضمن حدود يتوجب تحديدها ـ صريح في ما هو أساسي. هناك جزء ثان أضيف في عام 1926. فلا نستطيع أن نكون على ثقة من أن هتلر يقول كل أفكاره في هذا الكتاب، ولا ينبغي استبعاد نضج لاحق. انظر: Jäckel, Ibid.

(22) Adolf Hitler, *Mein Kampf*, 23 Aufl. (München: Franz Eher Nachf, 1933).

انظر الترجمة الفرنسية: Adolf Hitler, *Mon combat*, traduction par J. Gaudefroy-Demonbynes et A. Calmettes (Paris: Nouvelles éditions latines, dirigé par Fernand Sorlot, [1934]).

السهولة: فمونوغرافيا ذات امتداد محدود تملك حظاً في أن تكون مثمرة. ولكن هل يسعنا دفعة واحدة أن نستفيد من أهمية الفوهرر؟ بصورة عامة جداً، ستكون شعبية هذا الرجل غير مفهومة لو لم يكن بطريقة ما وعلى مستوى معين **ممثلاً** للألماني المعاصر، بل بصورة أوسع للإنسان الحديث؛ وسيتوجب على التحليل أن يُنوِّرَنا حول هذه النقطة. وعلى العكس، تستطيع خاصيّته نظراً إلى سلطته الواسعة أن تصير واقعاً. إن وحشية النظام الأشد إذهالاً، ما سُمِّيَ المجزرة أو الهولوكوست، أي الإبادة المنتظمة لشعوب بأكملها، وخصوصاً اليهود، تسخر من الفهم وتستنفر انتباه المؤرخين، بصورة مشروعة ولا شك في أول تقريب، شأن **الشيء** الواجب «الشرح»[23] بقدر ما. على أن هناك ما يحمل على التفكير بأن الإبادة كانت نتيجة إرادة أدولف هتلر، وأنها ما كانت لتتم لو أن رئيس الحركة كان لسبب مستحيل شخصاً آخر. والحقيقة أن استبعاد أو إبادة اليهود كان فكرة ثابتة لدى هتلر على الأقل منذ عام 1919، في حين توجد لدى هملر نفسه آثار تردّد[24]. مثلٌ شنيعٌ على دور شخصية ما في التاريخ.

---

(23) انظر أخيراً التوضيحات التي قدمها Saul Friedländer وTim Mason في مجلة: *Le Débat*, 21 (septembre 1982), pp. 131-150 et 151-166.

(24) 1919: رسالة إلى جمليش (Gemlich)، انظر: Nolte, *Der Faschismus in seiner Epoche: Die Action française, de italienische Faschismus, der Nationalsozialismus*, pp. 389-390;

1922 (؟): حوار إيكار (Eckart)؛ انظر: المصدر المذكور، ص 407 (وفي ما بعد هنا)؛ 1924: Hitler, *Mon combat*, pp. 677-678,

(يوحي باستخدام الغاز السام)، انظر: Nolte, Ibid., p. 502.

حول هملر (Himmler)، انظر نولته، المصدر المذكور، ص 614، الهامش 113؛ Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, p. 375, n.

إن ما نعرفه عن هملر يحمل على التفكير أنه استطاع بدقة محمومة تحقيق إرادة رئيسه على الرغم من تردد ملحوظ، انظر: Heinrich Himmler, *Discours secrets* = *Geheimreden 1933 bis 1945 und andere Ansprachen*, éd. par Bradley F. Smith et =

وفي المقام الثاني، هل يسعنا الحديث عن الأيديولوجية النازية كما لو كانت أكثر من سلسلة تيمات دعائية ـ متناقضة عند الحاجة أو متقلبة[25] ـ هل يسعنا الحديث عن مجموع من التصورات كما لو كانت حقاً تصورات أدولف هتلر؟ من الممكن الدفع بأنه ليست هناك أيديولوجية نازية بمعنى أن الأولية لدى هؤلاء الناس لا تتوجه إلى الفكرة بل إلى الفعل، باعتبار أن الفعل في أغلب الأحيان يكون مدّمِّراً أكثر من أن يكون ملتفتاً نحو تحقيق مثل أعلى ما. وبخلاف الستالينية، لم يكن يوجد هنا مذهب إلزامي يمكن أن تُعَبِّر بلغته الصراعات الداخلية لزمرة الحكام عن نفسها: إذ لم يُدن أي رئيس نازي على الإطلاق باسم مبادئ الحزب[26]. قيل أيضاً إنه كان هناك من الأيديولوجيات المختلفة بقدر ما كان هناك من رؤساء، وكذلك إن الأكثر ميلاً للأيديولوجية مثل روزنبرغ كانوا من المحرومين بالمقارنة مع الصلفين (Cyniques).

هناك، بعد كل حساب، عدد قليل من المفاهيم المرتبطة في ما بينها هي موضعُ اعتقادٍ إجماعي نسبياً يُوَجِّه الفعل. هكذا الأمر تماماً بالنسبة إلى أولية الفعل، أو بالأحرى المعركة، هكذا الأمر

= Agnes F. Peterson; introd. de Joachim C. Fest; trad. de l'allemand par Marie-Martine Husson, collections Témoins (Paris: Gallimard, 1978), pp. 14, 167, 204-209,

ومن ثم فإن المبدأ الذي يتوجب حسبه أن لا تنجز أية مهمة لذاتها بالنسبة إلى رجال الأمن السري هو مبدأ أقره هملر (انظر أرندت، المصدر المذكور، ص 409، الهامش).

(25) انظر بصورة خاصة: Faye, *Langages totalitaires: Critique de la raison / l'économie narrative*, pp. 555 sq.

(26) ومع ذلك يشير فاي (Faye) إلى أن معظم المذهبيين العنصريين قبل هتلر قد مُنعوا بعد عام 1933 (المصدر المذكور، ص 168)، وبالوسع ولا شك سحب ذلك على المنظرين بصورة عامة. يبدو أنه كانت هناك إرادة في حماية التبسيطات الرسمية من كل عدوى أو من كل تفكير.

بالنسبة إلى مفهوم «الرئيس»، الإخلاص لشخص الرئيس الوحيد والأعلى الذي يؤلف المرجع النهائي، ويحل بذلك محلَّ ما يؤلف في مكان آخر «الحقيقة» أو «السبب»[27]. سوى أن الأيديولوجية الحديثة عامَّة تترافق مع أوليّة العلاقة مع الموضوع (والحقيقة «الموضوعية») على العلاقة بين البشر. هناك إذن لدى النازيين حول هذه النقطة أصلاً عودة إلى ما قبل الحداثة (ولكن سنرى مع أي تغييرات).

يعطي كتاب **كفاحي** إشارة دقيقة إلى مكانة الأيديولوجية في الحركة. يشرح فيه هتلر أن العنف وحده عاجز عن هدم «مفهوم - ما - عن العالم»، وأنه يجب من أجل ذلك مواجهته بـ«مفهوم - آخر - عن العالم». للتغلب على الماركسية والبلشفية، لا بد إذن من أيديولوجية تقوم بخدمة تنظيم القوة. لنسجل أن هتلر يستخدم بكثرة مصطلح «تصور العالم» (Weltanschauung)[28] الذي يناسبه بسبب النسبية التي يقتضيها. وخصوصاً أن هذا المقطع يبيِّنُ ضرورة - وصعوبة - التمييز بين ما كان هتلر يعتقده أو يفكر به وما أراد حمل الآخرين على اعتقاده أو التفكير به. يجب ألا نُخدَع، وعلينا كما يقال اليوم «فك» رموز الأيديولوجية الرسمية. وهكذا أصلاً بالنسبة إلى كلمة «القومية - الاشتراكية» نفسها. لقد أعطِيَ تكوين الشيء بوضوح شديد في **كفاحي**: يروي هتلر كيف تعلم في فيينا أن يستعير من نصير الجرمانية القومية المعادي للسامية شونرر (Schönerer) الأهداف العامة للحركة، ومن الاشتراكي - المسيحي

---

(27) Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, p. 563, and Buchheim, *Totalitäre Herrschaft: Wesen und Merknale*, p. 37.

(28) Hitler: *Mein Kampf*, pp. 186-187, et *Mon combat*, p. 171.
Weltanschauung أو «تصور العالم» ترجم هنا بـ «فكرة فلسفية (أو تصور فلسفي)»؛ إن صعوبات صغيرة من هذا النوع هي التي ترغمنا على الإحالة في المقام الأول على النص الألماني. وأرقام الصفحات هي نفسها في ما يبدو حتى عام 1939. (لنلاحظ أن تحطيم الخصم مُشارٌ إليه باعتباره إمكانية في هذا المقطع).

الدكتور لوجر (Dr. Lueger) الوسيلة الناجعة[29]. «الاشتراكية» أي جوهرياً التحكم بالجماهير هي في خدمة «القومية»، ولنفهم: الجرمانية القومية العنصرية. ولكي نعود إلى العلاقة المطروحة من قبل هتلر بين القوة والتبرير الأيديولوجي الذي تحتاج إليه، سنقول دون خطر الوقوع في الخطأ إنه يوجد لديه أولية أيديولوجية للقوة على الفكرة. بوسعنا متابعة هذه الأولية على مستوى تنظيم وبرنامج الحزب. من الممكن إذن أن نعزل لدى هتلر نفسه مجموعة من الأفكار والقيم، وهو ما نسميه على الصعيد الاجتماعي أيديولوجية.

من الواضح أن العنصرية عموماً ومعاداة السامية خصوصاً يلعبان ضمن هذه المجموعة دوراً مركزياً. ما الذي يعلمنا إياه حول ذلك الأدب؟ لقد أشرنا من قبل إلى أن العرق هنا يلعب دوراً مماثلاً لدور الطبقة في الماركسية، وعلى صراع العروق أن يحل محلّ صراع الطبقات. ويضيف نولته أن النازيين قد ركبوا كل الأشكال الموجودة من معاداة السامية، لكن معاداة السامية الخاصة بهتلر عنصرية جوهرياً[30]. إنَّ الانتقال واضح من معاداة السامية الدينية إلى معاداة السامية العرقية، وهتلر نفسه يلح على ذلك. وهكذا، ففي الحوار الذي استعاده إيكار ونشره في عام 1923، يعارض نصاً للوثر بأنَّ حرق الكنُس ومدارس اليهود لا يفيد في شيء ما دام اليهود مستمرين في الوجود مادياً[31]. ويشير

---

(29) المصدر نفسه، ص 133؛ الترجمة الفرنسية، ص 125. إن حكاية هتلر لشبابه في فيينا غير دقيقة على الإطلاق حسب ورنر مازر (Werner Maser) ولكن أن يكون هتلر أو أن لا يكون قد بنى تجاربه بعد لأي قليل الأهمية بالنسبة إلى النقطة التي تهمنا. انظر: Werner Maser, *Hitler's Mein Kampf: An Analysis*, Translated [from the German] by R. H. Barry (London: Faber and Faber, 1970).

(30) Nolte, *Der Faschismus in seiner Epoche: Die Action française, de italienisch Faschismus, der Nationalsozialismus*, p. 408.

(31) المصدر نفسه، ص 407.

هتلر في **كفاحي** إلى عدم كفاية معاداة السامية الدينية المحضة: فهي مجرد ثرثرة[32]. وفوق ذلك، على الرجل السياسي أن يتلافى ميدان الدين. وقد نَقَدَ بصورة مطولة خطأ الجرمانية القومية النمساوية التي خاضت الحرب ضد الكاثوليكية[33].

كانت العنصرية عموماً أيديولوجية متشائمة أو سلبية، كما هي لدى غوبينو. أما هتلر فقد جعل من العنصرية المعادية للسامية مذهباً إيجابياً: ففي نظره يؤلف العرق اليهودي تشخيص الشرّ، والسبب الذي يتدخل من جديد على الدوام منذ موسى لحرف المجرى الطبيعي للأشياء، والعامل المعادي للطبيعة في التاريخ. يكفي إذن التدخل - وهذا هو الجانب «الإيجابي» - لكي تستعيد الأشياء مجراها الطبيعي. إضافة إلى ذلك، نجد على هذا النحو سبباً وحيداً وراء كل الشرور وكل الأعداء المعاصرين: الماركسية، والرأسمالية، والديمقراطية الشكلية، بل حتى المسيحية. وتتفق هذه النظرة تماماً مع ما يسميه نولته الطابع الطفولي والمهووس لهتلر نفسه[34]: فسبب الشرور بسيط، ووحيد وفوق ذلك، فإنَّ كل سبب تاريخي يتجسّدُ في عاملٍ إنساني: كل ما يحصل ينتج عن إرادة شخص ما، وهي هنا الإرادة الخفية، وبالتالي الحقيقية، لليهود[35]. بأي معيار كان هتلر يفكر على هذا النحو حقاً؟ سيكون السؤال عويصاً، لكننا لا نحتاج إلى طرحه. يكفينا أن نلاحظ أن هتلر كان على وجه اليقين ميالاً إلى هذا النوع من الشرح، وكان يعتقد، على وجه اليقين أيضاً، أن مثل

---

(32) Hitler, *Mein Kampf*, pp. 397-398.

(33) المصدر نفسه، ص 124 وما بعدها؛ الترجمة الفرنسية، ص 117 وما بعدها.

(34) Nolte, *Der Faschismus in seiner Epoche: Die Action française, de italienisch Faschismus, der Nationalsozialismus*, pp. 358-359.

(35) Hitler, Ibid., p. 54;
الترجمة الفرنسية، ص 58، 71.

هذه الشروح هي تلك التي تناسب الجماهير[36]، بحيث إنه ما إن ضمن نجوعها حتى أمكنه أن يستسلم لها بكل هدوء.

هذه الملاحظات كلها المستخلصة من الأدب هي ولا شك صحيحة وتضيء بمعيار ما الظاهرة. وهكذا فإنَّ الإحالة على «الطبيعة» في التاريخ واجبة الحفظ، فهي تحمل على استشفاف إمكان فعلٍ سيزعم نفسه «علمياً» اصطناعية القتل الجماعي في غرف الغاز عند الحاجة. تمثل هذه المذبحة أيضاً، بالطبع، الحدّ الأقصى في تعميم إجراءات الحرب على العلاقات السياسية والاجتماعية عامة الذي غالباً ما أشير إليه لدى هتلر. إن ما سماه النازيون «الحل النهائي» لـ«المشكلة اليهودية» كان معادلاً في ذهن هتلر لفتح جبهة جديدة ضد العدو الوحيد والأبدي. تبين السيرة الذاتية هتلر الشاب وقد توصل إلى أن يفسر لنفسه النزعة الاجتماعية الديمقراطية والحركة العمالية بافتراضه أنَّ من يحركهما ويتحكم بهما هي إرادة اليهود الخفية، وباتخاذه قرار إقامة حركة مماثلة ومعادية ستكون روحها إرادته وحدها. وعلى أنَّ هتلر هنا قد سبَّقَ تاريخ قرار هو في الحقيقة تاريخ لاحق، فقد آن أوانُ البدء بما يعتبر في نظره مبارزة حتى الموت بين اليهود وبينه.

لكي نحاول استيعاب **تصور العالم** (Weltanschauung) لهتلر بوصفه وحدة، سنبدأ بالقيام بجردة مزدوجة للسمات الفيضية ـ أي غير الحديثة أو المعادية للحداثة ـ من جهة، ومن جهة أخرى، للسمات الفردانية أو، في أول تقريب، «الحديثة» في كتاب **كفاحي**[37].

(36) لا ينبغي على الإطلاق تسمية أكثر من عدو في آن واحد للجماهير، و«على عبقرية القائد الأعظم أن يُظهِرَ حتى الأعداء المتمايزين باعتبارهم لا ينتمون إلا إلى فئة واحدة» (المصدر نفسه، ص 128 ـ 129؛ الترجمة الفرنسية، ص 121 ـ 122).

(37) يوجد هنا سهولة أو تبسيط في اللغة. فنحن نعرف الفردانية والفيضية بمعنى القيم الكليّة، وهاتان الكلمتان لا يمكن إذن أن تُطبقا بصرامة على سمات معزولة. =

إذا كنا نتوقع إعادة تأكيد لطريقة التفكير الفيضية فهناك كلمتان سنتنبَّه إليهما على وجه الخصوص: الـ Volk، حرفياً أو تقريبياً «الشعب» الذي سبق والتقيناه عند هردر، و«الطائفة»، أو Gemeinschaft، التي اختصتها النظرية السياسية للرومنطيقية بتقدير كبير، والتي عارضها عالم الاجتماع توينيس (Toennies) بـ Gesellschaft، أو المجتمع المكون من أفراد. وبصورة دقيقة لقد رددت ألمانيا القومية الاشتراكية بصورة لانهائية صدى كلمة Volksgemeinschaft أو طائفة الشعب، وكذلك أيضاً، ولا ننسينَّ ذلك، طائفة الثقافة و، وبخاصة بالنسبة إلى النازيين، العرق. والكلمة أقلّ حضوراً في **كفاحي** مما يمكن أن نتوقع بناء على ما سيلي، ويغرينا القول تقريباً: ودون نبرة خاصة. فهي تتدخل مثلاً في نقاش علاقات الطبقات بين أرباب العمل والعمال، حيث تترجم أحياناً إلى الفرنسية خطأ ولا شك، ولكن بدون عكس المعنى بـ«مجموعة قومية». يبقى أن المؤلف نفسه الذي يعتبر اكتساب العمال المؤمنين بصراع الطبقات غاية جوهرية للحزب يتحدث عفوياً كذلك عن «تأميمهم». وبعد ذلك بقليل سُمِّيت المجموعة التي يَعرف الآري أن يُضَحّي بنفسه من أجلها Gesamtheit (مجموعة ensemble، كليّة totalité) أو Allgemeinheit (عامّة، généralité، عمومية universalité) مثلما سُمِّيت طائفة Gemeinschaft[38].

في الواقع، كان من الصعب جداً مماثلة الشعب (Volk) بالعرق. فهناك فصل في **كفاحي** يحمل عنوان: «الشعب والعرق»،

= ولكن يمكننا الحديث عن سمات اعترف بها فضلاً عن ذلك باعتبارها تؤلف جزءاً من نمط هذا النسق أو ذاك، أو الذي يذكرها أو يرتبط بها - حتى ولو أخطأنا على وجه الاحتمال إذا ما استخدمنا بطريقة فضفاضة هذه الترابطات. وهو ما نتطلع إليه هنا.

(38) المصدر نفسه، ص 327-328؛ الترجمة الفرنسية، ص 298-299.

ولكنه بالإضافة إلى بعض العبارات العامة العرقية يتضمن جوهرياً لوحة متضادة عن الآري واليهودي، ويختم بتأكيد أن كل مصائب الآري تصدر عن اليهودي وعن عدم الاعتراف بهذا الوضع، وعن إهمال «المصلحة العرقية للشعب»[39].

لنسجل بصورة عابرة أن الآري هو مُبدِع كل الحضارات (Kultur) بسبب قدرته على التضحية، وبسبب مثاليته. عمله ذاته غيريٌّ وهذا «الاستعداد العقلي الذي يستبعد مصلحة الأنا الخاصة إلى المستوى الثاني لصالح المحافظة على الطائفة هو أول شرط مسبق لكل حضارة (Kultur) إنسانية حقيقية»[40]. هكذا تقدم الفيضية، أو بالأحرى أخلاقية قائمة على الفيضية، بوصفها وقفاً على أو احتكاراً للعرق الآري وحده. سوى أنه ليس هناك من عرق آري إلا بالتعارض مع العرق اليهودي. إن الشعب (Volk) الألماني في الحقيقة ليس متجانساً عرقياً. هكذا يُقال في الفصل عن الدولة (الكتاب الثاني، الفصل الثاني) إن «جنسيتنا (Volkstum) الألمانية لا تعتمد للأسف على نواة (كذا) عرقية وحيدة»[41]. نلاحظ أنَّ استخدام الكلمة التجريدية Volkstum، وهي صنو جرماني للكلمة الفرنسية «nationalité» (جنسية) شديد التكرار في كفاحي[42]. والمقطع نفسه يفسر أن هناك عدّة، وهي أربعة في الواقع، «عناصر عرقية أصولية»

---

(39) المصدر نفسه، ص 360؛ Faye, *Langages totalitaires: Critique de la raison / l'économie narrative*, p. 532;
الترجمة الفرنسية، ص 328 ليست على المستوى المأمول.

(40) Hitler, Ibid., p. 326;
الترجمة الفرنسية، ص 297.

(41) المصدر نفسه، ص 436-437؛ الترجمة الفرنسية، ص 394.

(42) «الجنسية، أو الأفضل العرق، لا يوجد بالضبط في اللغة، بل في الدم...» (المصدر نفسه، ص 428؛ الترجمة الفرنسية، ص 387). تشير كلمة Volkstum أيضاً «إلى مجموع التعبيرات الحية لشعب ما (Volk)»، انظر: *Der Neue Brockhaus*, 4 vols. (Leipzig: F.A. Brockhaus, 1938), s.v.

(rassische Grundelemente) متجاورة داخل الرايخ، ليس العنصر المسمى الشمالي إلا واحداً منها، والعنصر الأسمى بينها. لقد قيل أيضاً إن تصور العالم (Weltanschauung) العرقي (völkische) يتعرف دلالة الإنسانية في عناصرها العرقية الأصلية[43]. ربما يفسِّر هذا الغياب في تصادف كلمة شعب (Volk) مع «العناصر العرقية» ذات الدلالة أن العنصرية تختبئ تحت كلمة مختلفة قليلاً هي كلمة Völkisch التي التقيناها لتوِّنا والتي كثيراً ما استعملت في تلك الحقبة.

لدينا بمناسبة هذه الكلمة ما أفادنا به تحقيق واسع ودقيق قام به جان بيار فاي الذي أخذ على عاتقه أن يعيد وضع القومية الاشتراكية ضمن التكاثر المعاصر للحركات والجماعات والزمر المعادية للديمقراطية في ألمانيا فايمار، والذي علق أهمية خاصة على المفردات. لنقل مع قليل من التبسيط إن الكلمة انتشرت اعتباراً من نهاية القرن التاسع عشر بوصفها معادلاً جرمانياً للكلمة الفرنسية «national» (قومي)، سامحة بتفكير الـ«قومي national» بالألمانية لا بواسطة كلمة ذات أصل روماني. أما وقد تبناها أنصار الجرمانية القومية، فقد انصبغت الكلمة بعنصرية أو بمعاداة سامية جلية (استبدلت الطائفة الثقافية لهردر هنا تقريباً بالعِرْق) وامتلكت أيضاً وجهاً أو ارتباطاً آخر، صبغة غامضة من الاشتراكية. يتبين على هذا النحو أنه لم يكن من الممكن في حقبة فايمار قول «قومي national» بلغة ألمانية دون استدعاء العرق والاشتراكية معاً عبر الـ«شعب (peuple)». وفي النهاية فإن معنى الكلمة هو، حسب فاي، «وحدة القومية المحافظة والاشتراكية الألمانية المزعومة ـ بـ«المعنى العرقي»»[44]. وهذا ما يؤكد بصورة رائعة أطروحة بريبرام.

---

(43) *Urelemente*: Hitler, Ibid., p. 420; tr. fr., p. 380 - inexcat.

(44) Faye, *Langages totalitaires: Critique de la raison / l'économie narrative*, p. 161.

يكرس فاي للاتجاهات الـ«völkisch»، أي العرقية الموجودة من حول القومية الاشتراكية[45] قسماً كاملاً من كتابه، ثم يعود في ما بعد إلى الكلمة بمناسبة هتلر وخصوصاً **كفاحي**[46]. رأينا أنه يوجد إجمالاً تعادلٌ بين العرق (völkisch) والقومية الاشتراكية، على أساس أن العنصرية تبقى مضمرة في هذا التعبير الأخير. لقد كانت صحيفة الحزب من ثم تسمى **المراقب العرقي** (*L'Observateur «völkisch»*). مما يثير الفضول إذن أن نرى هتلر يهاجم مطولاً المحرضين العرقيين (völkisch) قبل أن يأخذ الكلمة لحسابه كما يمكننا أن نتوقع. ما هو المقصود؟ يناقش **كفاحي** المسألة مرتين: المرة الأولى في نهاية الكتاب الأول، ثم مرة أخرى نحو بداية الكتاب الثاني، كما لو أن هذه المناقشة الأولى اعتبرت غير كافية وتتطلب استكمالاً[47].

في الكتاب الأول، يهاجم غموضَ الكلمة، فهي «عسيرة على التحديد» كما يقول الفهرس، وكثرة معانيها والحالمين الذين يستخدمونها، العاجزين عن الفعل، والمهووسين بالخردوات الجرمانية أو بالملكية. وضد ذلك، تمَّ اختيارُ سيطرة **الحزب** للصراع العنيد، والابتعادُ عن أصحاب الأوهام العرقية völkisch الذين يميلون نحو «الديني» أو «الروحي» وبالتحديد: الحزب الألماني القومي الاشتراكي للعمال. ثمة مفهوم هنا مضمر سيصير صريحاً في الكتاب الثاني، وهو أن على معاداة السامية «الدينية» أن تتخلى عن مكانها لمعاداة السامية العنصرية التي ستقدم وحدها

---

(45) المصدر نفسه، ص 151-199.

(46) Hitler, Ibid., pp. 531-536.

(47) من المؤسف أن الترجمة الفرنسية تزيد القضية غموضاً بترجمتها دفعة واحدة كلمة völkisch بـ«عنصري»، في الكتاب الأول (ص 361 ـ 362)، في حين أن ترجمة الكتاب الثاني كان لها الحس السليم حين حافظت على كلمة völkisch في مفهومها المرفوض، حين ترجمتها بكلمة «عنصري» (raciste) اعتباراً من اللحظة التي تبنى فيها هتلر هذه الكلمة.

حين تستخدم من قبل زعيم عزوم قاعدة صلبة لنضال الحزب. يلحُّ الكتاب الثاني على ضرورة نسخ «**تصور العالم** Weltanschauung» في منظمة نضال، وعلى دور الزعيم الذي يؤمِّنُ حين يسهِّلُ المذهبَ، الانتقالَ من الواحدة إلى الأخرى(48). إضافة إلى ذلك، تضعُ كلمة völkisch في المفهوم الهتلري العرقَ مكان الدولة: فالدولة ليست عاملًا خلاقاً، بل هي فقط أداة في خدمة العرق(49). نلاحظ هنا أن هتلر يفعل هنا من أجل العرق ما كان ماركس قد فعله من أجل الطبقة: إناطة الدولة به(50) ـ وهو ما لا يعتبر في ألمانيا تحصيل حاصل، يشهد على ذلك التفصيل المُعطى في الفهرس لعنوان: الدولة العرقية (völkische). والخلاصة أنه فرض على völkisch المعنى المشارك✤ لمعاداة السامية العرقية، التي تزعم استعباد الدولة.

لنلخص ما ينتج عن ذلك كله على صعيد تحقيقنا. كنا نبحث عن تأكيد فيضي للطائفة أو للشعب، ووجدنا شيئاً على قدر من الاختلاف، أي على وجه التقريب: إما أن هذه الطائفة كانت خاضعة لـ (أو مصادرة من قبل) منافسة عنصرية، باعتبار أن وحدة «العرق» لا توجد في الواقعِ إلا في التنافس مع «عرق» آخر في معاداة السامية. نلمح أصلاً هنا وظيفة بنائية لمعاداة السامية: انتزعوها، وستنقسم ألمانيا إلى «أربعة عناصر عرقية بدائية». إلا أنه بقي علينا بصورة أعمق أن نبحث، على صعيد الإطار المفهومي للمجموع، إن كان ثمة سبب لإناطة الطائفة في مظهرها القومي أو

---

(48) كما يقول نولته في: Nolte, *Der Faschismus in seiner Epoche: Die Action française, de italienisch Faschismus, der Nationalsozialismus*, p. 395,
دور الزعيم هنا هو «تضييق» و«تصليب» الأفكار بهدف الفعل.

(49) Hitler, Ibid., pp. 431-434;
الترجمة الفرنسية، ص 389-392.

(50) Nolte, Ibid., p. 395.

في مظهرها الاجتماعي بفكرة العرق. يوجد هنا في الواقع انحلال للطائفة الفيضية يبدو أنه فات المفسرين على نحو واسع. بوسعنا أن نفترض، بين أشياء أخرى بفعل التماثل الوظيفي بين العرق الهتلري والطبقة الماركسية، أن خميرة هذا الانحلال هي الفردانية الحديثة، وسوف نتحقق من ذلك في الوقت المناسب.

لنتابع في الوقت الحاضر محاولتنا لإدراك السمات الفيضية، أو غير الحديثة، في **كفاحي**. يرفض هتلر بصورة عامة وتحت مظاهر مختلفة الأوليّة الحديثة للعلاقة بين الإنسان والطبيعة ليعيد تأكيد أولية العلاقة بين الناس. هكذا يرفض بشدة أن يقبل أن الإنسان قد جعل من نفسه في أيامنا سيِّد الطبيعة؛ فهو يقول لنا إن الإنسان أقام فقط سيطرته على الكائنات الأخرى الحية مفاجئاً بعضاً من القوانين، وبعضاً من أسرار الطبيعة[51]. لو فكرنا في الصيغة لوجدناها مرعبة، لأن تعبير «كائنات أخرى» يمكن أن يعني البشر أيضاً، وسنقرأ آنئذ هنا لا رفضاً للاصطناعية الحديثة، بل رغبة في تكثيفها بمعنى ما من خلال تطبيقها على البشر أنفسهم ـ وهذا في الواقع ما نجده مع تحسين النسل من جهة، ومع معسكرات الإبادة من جهة أخرى.

ندرك الرفض نفسه لأولية علاقة الإنسان بالأشياء حين يثور هتلر ضد الأولوية المعترف بها عموماً للاقتصاد. يقول، هو ذا مصير الاعتقاد الذي قاد ألمانيا فايمار إلى الضياع. الاتهام مُوَجَّهٌ في آن واحد إلى الليبرالية وإلى الماركسية. يضمُّ هتلر إجمالاً الاقتصادي في السياسي (العلاقة بين البشر)[52]. لقد أدرك بمعنى ما أن نمطاً من التنظيم السياسي هو الذي يجعل لا التطوير

(51) Hitler, Ibid., p. 314;
الترجمة الفرنسية، ص 286.

(52) المصدر نفسه، ص 161-167؛ الترجمة الفرنسية، ص 153-155.

الاقتصادي ممكناً فحسب، بل يسمح أيضاً للاقتصاد بأن يتحرر بوصفه ما يسمّيه نولته ظاهرة «فلسفية»[53]. نُحيل هنا على كارل بولاني[54] الذي بيَّن أن النازية كانت تمثل أزمة حاسمة لليبرالية الحديثة، أو بالأحرى الاستغلال المنتظم لأزمة هذا العالم الذي كان قد آمن بالاقتصاد بوصفه مقولة مطلقة، مستقلة عن السياسي. حول هذه النقطة، وعلى عكس ما يقال غالباً، أعتقد أن النازيين كانوا مخلصين لبرنامجهم عام 1920 في روحه إن لم يكن في حرفيته: لقد ضمّوا الاقتصاد في السياسة، وحافظوا بين الاثنين على علاقة محض مرتبية[55].

نعرف حَمَلات هتلر على الديمقراطية الشكلية، وعلى البرلمانية المدانة بوصفها عاجزة ومُعِدّة لدروب السيطرة الماركسية. المساواتية هي سلاح يهودي لهدم النظام السياسي. ومع ذلك، فإن ما يدهشني لدى قراءة **كفاحي** هو بالأحرى الطابع المحدود لهذا النقد للمساواتية. فلنتأمل فيه: لم تُهاجم الثورة الفرنسية مواجهة ولا مرة واحدة. لا بل إن التشدق الكلامي بحقوق الإنسان يُستخدم بالمناسبة (تُرَدُّ حقوق الإنسان عندئذ إلى حقوق العرق الأعلى!)[56] شأن التشدق الكلامي الماركسي أو التشدق الكلامي

---

(53) Nolte, *Der Faschismus in seiner Epoche: Die Action française, de italienisch Faschismus, der Nationalsozialismus*, p. 616, n. 7, et p. 520.

(54) Karl Polanyi, *La Grande transformation: Aux origines politiques et économiques de notre temps = The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time* (Paris: Gallimard, 1983).

(55) نبدو هنا نناقض الحكم الموثق بصورة صلبة لفرنز نومان في كتابه: Franz Neumann, *Behemoth: The Strcture and Practice of National Socialism* (Toronto; New York: Oxford University Press, 1942).

في الواقع إن السؤال المطروح ليس نفسه. وسؤالنا هو معرفة ما إذا كانت السياسة تقود الاقتصاد، أو العكس. إن وجهة نظر نومان تتضح تماماً من تلخيص آيسوبري في: P. Ayçoberry, *Le Débat*, 21 (septembre 1982), pp. 183-186.

(56) Hitler, *Mein Kampf*, p. 444;

الترجمة الفرنسية، ص 400.

التقليدي (أدناه). سنرى في ما بعد أن كل مظهر مساواتي في الواقع ليس غائباً عن تصورات هتلر.

هناك سمات فيضية واضحة. للوهلة الأولى، نحن مع أدولف هتلر ضمن التقليد الألماني القائل إنَّ الإنسان كائن اجتماعي. ما إن صار في ألمانيا، حتى صار هتلر وطنياً بورجوازياً صغيراً يتطوع عند الاستنفار العسكري ويخوض الحرب كلها بشجاعة. ولقد رأينا أن الآري في نظره مستعد لخدمة الطائفة وصولاً إلى التضحية بالذات. لكن القضية تتعقد قليلاً إذا ما عدنا إلى سنوات الشباب في فيينا، لكن هتلر إجمالاً جرماني قومي، ولقد رأينا أن الجرمانية القومية يمكن أن تعتبر نتيجة طبيعية للفيضية الألمانية. لنقل إن إخلاص هتلر يتوجه إلى شعب ميال إلى السيطرة. سوى أن كلمة «آري» تذكرنا به، ولقد اعتنينا بتسجيل ذلك. إنَّ هذه الفيضية مقتصرة في نظره على «عرق»، خاضعة للعرق. وتلك جدة غريبة، هامة بالنسبة إلى حديثنا: ففي نظر هتلر، إنني مخلص للجماعة، أو على العكس منطوٍ بصورة أنانية على نفسي، حسب العرق الذي أنتمي إليه. الآريونَ صالحون للتضحية، «مثاليون»، أي أنهم أساساً، بالنسبة إلينا، فيضيون، في حين أن اليهود هم على النقيض تماماً، أي كما نقول فردانيون[57]. لا شك في أن هذه الكلمة ليست مستخدمة، ولا شك أيضاً في أن اليهود متهمون بعيوب عديدة أو آثام أخرى، لكني أعتقد أن من المشروع اقتطاع هذه السمة الوحيدة من محيط الدناءات التي يضفيها هتلر على عدوه الرئيسي. لقد قُدِّمَت المسيحية من قبل في حوار إيكار، ـ التبشير المساواتي لبولس الذي نجح ـ بوصفها بلشفية أنتجها

---

(57) يستطيع هتلر أن يستخدم كلمة «فردانية» لغير اليهود. هكذا فإنه يتحدث عن «الفردانية المفرطة» للألمان، لكنه يسمي بذلك الخصوصية الإقليمية القصوى لألمانيا (المصدر نفسه، ص 437؛ الترجمة الفرنسية، ص 394).

اليهود. واليهود في **كفاحي**، مسؤولون إن لم يكن كلياً عن الرأسمالية والمجتمع الحديث، فعلى الأقل عن كل ما فيهما من سيّئ، كتحويل الأرض إلى سلعة، والشركات بأسهم، والتوجيه الهدام للحركة العمالية(58).

توجد بوجه خاص صفحتان شديدتا الوضوح(59) وُسِمَ اليهود فيهما بـ«غريزة المحافظة على الفرد»، و«أنانية الفرد». فهم كالحيوانات يجتمعون عند ساعة الخطر كي ما يتفرقوا من جديد ما إن يزول الخطر. إنهم لا يعرفون، على الصعيد الجماعي، سوى «الغريزة القطيعية» التي ليست في الأساس إلا مظهراً ظرفياً لغريزة حفظ الذات. وسيتوجب علينا أن نتذكر هذه السمة. ولكي أقولها على الفور، أؤكد أنَّ هتلر قد أسقط على اليهود الميل الفرداني الذي كان يستشعره في نفسه باعتباره يهدد إخلاصه «الآري» للجماعة.

نجد في **كفاحي** بعض الاحترام للدين، وخصوصاً للكنيسة الكاثوليكية. وهو في جزء منه ذو طبيعة تكتيكية (للنجاح يجب تركيز الهجوم ضد اليهود وحدهم ـ على الأقل في البداية)(60)، وفي جزء آخر المقصود قوة الكنيسة واستقرارها بوصفها منظمة ـ نموذجاً بعيداً من أجل الحزب ـ لا الكنيسة بوصفها طائفة المؤمنين.

إلى أي حدٍّ نجد لدى هتلر البعد المرتبي للفيضية؟ نظرياً،

---

(58) المصدر نفسه، ص 338ـ358؛ الترجمة الفرنسية، ص 308ـ326.

(59) المصدر نفسه، ص 330ـ331؛ غامض بعض الشيء في الترجمة الفرنسية، ص 301ـ302.

(60) في 8 شباط (فبراير) 1942، وعد هتلر وقد كان غاضباً على كهنة الطائفة المسيحية، بتصفيتهم خلال السنوات العشر القادمة، لأنه يجب «إبادة الكذب»، انظر: Adolf Hitler, *Hitler's Table Talk, 1941-1944; His Private Conversations = Secret Conversations, 1941-1944*, translated [from the German MSS] by Norman Cameron and R. H. Stevens; Introduced and with a new Preface by H. R. Tevor-Roper, 2nd ed. (London: Weidenfeld and Nicolson, 1973), p. 304.

سيتوجب هنا التمييز بين المرتبية كتعبير عن القيم والسلطة، وهذا صعب على وجه التدقيق. ومع ذلك بوسعنا القول إنه إلى جانب بعض السمات المرتبية فعلاً، فإن ما يهيمن هو استخدام التشدق التقليدي للتعبير عن علاقات جديدة أو لحجبها. هكذا الشعار الذي أعطاه هملر لرجال الأمن: «شرفي اسمه الإخلاص» (Meine Ehre heisst Treue). هي ذي كلمات تستدعي الأرستقراطية الإقطاعية والتي يتوجب عليها أن تحمل على التفكير، على العكس، بالاستعراض النازي الكبير حيث تمشي كل ذرة إنسانية بخطوة الوزة في حين يقف الفوهرر، الموضوع الوحيد لإخلاص كل فرد، يصيح من أعلى ويثير رعشة يتحول فيها قلق كل امرئ إلى قوة لا حصر لها. «تذرية»، غالباً ما تظهر الكلمة في أفضل الكتب عن النازية، وتترجم تماماً هذه الخلوة بين الجمهور والزعيم، الشديدة البعد عن شبكة الشرف وضروب الإخلاص في القرون الوسطى.

يتضمن **كفاحي** عدة إشارات إلى «مبدأ الطبيعة الأرستقراطي»[61]، لكن ذلك هو التعبير عما يمكن أن نسميه داروينيته الاجتماعية: ينتصرُ القويُّ على الضعيف، وهنا يوجد معيار القيم. وكما يقول جان بيار فاي تماماً، إنه «تعادل الطيب والقوي، الشرير والضعيف»[62] علاقة قوى أقيمَتْ مبدأ أخلاقياً. أي محض عكس لـ«المبدأ الأرستقراطي». لنتوقف لحظة، في ما وراء تنكر صراع الكل ضد الكل بلغة تقليدية، حول الجوهري:

---

(61) Hitler, *Mein Kampf*, p. 69;

الترجمة الفرنسية، ص 71، إلخ.

(62) Faye, *Langages totalitaires: Critique de la raison / l'économie narrative*, p. 535.

ففي نظره (ص 522 والهامش)، كان هتلر قد التقى في منشور معاد للسامية في فيينا (*Ostara*, septembre 1906) تعبير «فكر الـvölkische، المبدأ الأرستقراطي في عصرنا».

القوة وقد شُيِّدت قيمة. لقد نُقِد روشنينغ (Rauschning) بوفرة في الأدب التالي لكتابه **ثورة العدمية** (*Révolution du nihilisme*) (ترجم إلى الفرنسية عام 1939) لأنه عرف النازية باعتبارها السلطة من أجل ذاتها، السلطة غير القائمة إلا على ذاتها. وقد اعترض بأن السلطة كانت في خدمة بعض الأهداف. فإذا تساءلنا **ما كانته** الأهداف الأساسية، لأجابنا هتلر هنا على وجه التدقيق: السلطة، السيطرة التي تنتج أو تعلن الجودة. فإذا ما تجاهلنا الأهداف ذات الدلالة الوسطى، وإذا ما وضحنا هذا المفهوم الوحيد لهتلر نفسه، نجد أن روشنينغ لم يكن إذن على خطأ. على هذا النحو حكمت هزيمة النازيين عليهم حسب معاييرهم أنفسهم، وقد فهم الرؤساء ذلك جيداً.

والخلاصة أن بحثنا عن السمات الفيضية (أو «غير الحديثة») في **كفاحي** بين لنا بوجه خاص المظاهر، وأحالنا في معظم الأوقات على تدخل عنصر مختلف بقي علينا الآن أن نحيط به.

نصل فيه إلى السمات الفردانية (أو «الحديثة») في مفهوم العالم لهتلر. وعليها يجب الإلحاح لفهم الظاهرة، لأنها هي التي لا يبدو بصورة عامة أنّها غير مرئية.

نظراً إلى أن هتلر يَحْذر من المثل العليا ومن الأيديولوجيات المعتبرة بوصفها حاملة لمصالح خفية، ولأنه يعترف أن المذهب قبل كل شيء ضروريٌّ لإخضاع الجماهير إلى القوة، بوسعنا التساؤل إذا كان يوجد فعلاً في نظره شيء ما يتعلق به حقيقة، ويؤمن به على نحو أكيد. سوف يُجاب أنه كان هناك على الأقل مثل هذا الشيء، وهو **صراع الكل ضد الكل**. صراع من أجل الحياة، من أجل السلطة أو السيطرة، من أجل المصلحة، هنا حيث كانت في نظر هتلر الحقيقة النهائية للحياة الإنسانية. والفكرة هي في قلب **كفاحي**. وتلك صيغة لها كاملة:

> فكرة المعركة قديمة قدم الحياة ذاتها، لأن الحياة تدوم بفضل الموت في مُعَاركةِ كائنات حية أخرى... في هذه المعركة، ينتصر الأكثر قوة والأكثر مهارة على الأكثر ضعفاً والأقل مهارة. فالصراع هو أم كل الأشياء. ولا يستطيع الإنسان العيش أو الاستمرار فوق العالم الحيواني بفضل مبادئ الإنسانية، بل فقط بالصراع الأشد عنفاً[63]...

تلك واقعة ذات أهمية عظمى. لنلاحظ أولاً أن مثل هذه الحالة الذهنية، الشكاكة، المتقززة، بل الصلفة، ومثل هذا الإيمان الأخير منتشران على وجه اليقين في أيامنا على مستوى الحس المشترك، في ألمانيا وفي خارج ألمانيا كذلك. تلك إذن نقطة أساسية استطاع بها هتلر أن يكون ممثلاً لعصره ولبلده، وأن يعيد بمعنى ما، في شكل مكثف بفعل هوسه، إنتاج ردود الأفعال والتصورات لجمهور من البشر من بيئات اجتماعية مختلفة. وربما هذا هو السبب في أنه كان يفتخر باستطاعته وحده أن يثير بالخطاب ذاته وفي آن واحد جمهوراً مثقفاً وعمالياً[64]. كان يشعر بنفسه نموذجياً، حتى وإن رسم نفسه في **كفاحي** لكي يقرِّب وضْعَهُ من العمال الذين يريد اكتسابهم من الماركسيين، أكثر فقراً، وأكثر «عمالية» في سنواته في فيينا مما كان عليه في الواقع[65].

---

(63) خطاب 5 شباط/فبراير 1928 في كولومباخ، حسب: Alain Bullock, *Hitler*, coll. «Marabout univ.» (Verviers: Gérard et Cie, [1928]), t. I, p. 24.
سنسجل الجملة الأخيرة مع الإصرار على حذف مبادئ الإنسانية.

(64) Hitler, *Mein Kampf*, p. 376;
الترجمة الفرنسية، ص 341، و Faye, Ibid., p. 533.

(65) Maser, *Hitler's Mein Kampf: An Analysis*,
انظر الهامش رقم (29)، ص 198 من هذا الكتاب.

يضاف إلى ذلك أن هتلر ولا شك يوصف بحق بين الرؤساء النازيين بوصفه ذلك الذي كانت لديه القدرة، أو الجرأة، للمضي في تطبيق أفكاره حتى النهاية، ومتابعة نتائج المبادئ بمنطق عنيد ما إن يتمّ طرحها. ومع ذلك، فقد حيّرت تناقضات فعله الظاهرة المعاصرين، وبقيت الصعوبة قائمة بالنسبة إلى المؤرخ في إلقاء الضوء على المبادئ التي يمكن أن تبرّر هذه التناقضات المُفترَضَة إرادية. لكننا نمسك هنا بالمبدأ الأسمى، المُنادى به صراحة، والذي يتوجب عليه إضاءة كل شيء. لقد أتينا على قراءته، إنه ببساطة مبدأ «الصراع الأعنف». يجب فهمه فقط بطريقة مرتبية، بوصفه أولوية **الصراع حتى الموت** على كل ما يبدو مناقضاً له: فالسلام سيكون استمراراً للحرب بوسائل أخرى، والشرعية طريقة للسخرية من الشرعية. ليست النظرية مفصلة في **كفاحي**، حتى وإن كانت منسجمة مع ما قيل فيه، مثل إن الدولة ليست غاية في ذاتها، بل وسيلة لخدمة مآرب أخرى. إنَّ ممارسة هتلر بعد استلامه السلطة هي التي تعلمنا. كان هتلر يعرف على الصعيد الداخلي أنه لا يستطيع الاستغناء عن الطرق الشرعية. فكان يُصَرِّفها إذن مع ما كان يفترض به استبعادها، أي مناهج العمل غير الشرعية التي هي عادة وقفٌ على المتآمرين، والتي كان هذا التمويه يجعل منها أشد إرهاباً بقدر ما هي في الوقت نفسه عسيرة على العقاب. هكذا، في عام 1933، وبعد شهر من الوصول الرسمي إلى المستشارية، سمح حريق الرايخستاغ باعتبار الشيوعيين خارجين على القانون، وبإنشاء أول معسكرات الاعتقال الجماعية. والأمر نفسه على مستوى آخر تماماً في عام 1938، ما إن توصلت ميونيخ إلى «تهدئة» شامبرلَن ودالاديه حتى انتقلت عملياً إلى معاداة السامية التي بدأت مع «ليلة الكريستال»[66].

---

(66) صحيح أن المؤرخين لا يزالون يتناقشون كي يعرفوا ما إذا كان الأمر بحريق الرايخستاغ قد صدر عن النازيين أم الشيوعيين. وفضلاً عن ذلك، يروي إرنست =

وهكذا عندما لا يمكننا الاستغناء عن الشرعية والسلام، نسعى إلى احتوائهما في «الصراع الأعنف»[67]. يبدو هذا الانتهاك للعقد الاجتماعي، وللاختلافات الأساسية التي تعتمد عليها الحياة الاجتماعية الحديثة والتي يستسلم لها كل الناس بثقة، في تكراره، كما لو أنه منهج خفيّ، مبدأ استراتيجي مستتر يُخضِعُ المؤسسات إلى العنف، والذي أسهم ولا شك على نحو كبير بخداعه أو بتضليله الجماهير والعدو في آن واحد، في نجاحات هتلر المتكررة.

ولتعميق التحليل، يتوجب علينا أيضاً التفكير بأنَّ الفاعلين الحقيقيين في «صراع الكلّ ضد الكلّ» هذا، وفي هذه الداروينية الاجتماعية الشديدة التعميم بين معاصرينا، (أو الرئيسية على كل حال) هم الأفراد البيولوجيون، ومن الواضح أن هذا الصراع يستمر داخل المجموعة. تلك إذن الفردانية حاضرة على مستوى التصورات الأشد أصولية، تلك فردانية أصولية أقيمت في قلب مفهوم العالم لأدولف هتلر، صامدة أمام كل ضروب الهجوم وكل ضروب الشك التي استهدفت المساواتية، والديمقراطية، والأيديولوجية بصورة عامة. لقد سبق والتقينا هذه الفردانية من قبل، أو على الأقل آثارها، لأنها هي التي تعمل في كل مرة كان الميل الفيضي لدى هتلر موقوفاً، أو مُحَوّلاً، أو مُحَرَّفاً. إنه هو، قبل كل شيء، مَنْ يُحطِّم الطائفة المعطاة في الحياة الاجتماعية، ويُقلصها في النهاية إلى العرق ـ ولسوف أجهد في تبيان ذلك في ما بعد.

= فون سالومون في كتابه **استمارة الأسئلة**: Ernst von Salomon, *Le Questionnaire*, traduit de l'allemand par Guido Meister, du monde entier ([Paris]: Gallimard, [1953]), p. 372,

كيف أن زميلاً كاتباً وجد من الحماقة اتباع الانتصار السلمي في ميونيخ بمجزرة. هاتان واقعتان مختلفتان تمام الاختلاف تُبيِّنان فعالية التمويه الهتلري. لا بل إن صديق فون سالومون وقد أذهله الحدث يدرك الحقيقة برعب: «أتعلم، أعتقد أنه شرير!».

(67) Hitler, *Mein Kampf*, p. 105;

الترجمة الفرنسية، ص 101.

هناك سمات أخرى فردانية، كالسمات المساواتية مثلاً: عداوة للملكية ولطبقة النبلاء التقليدية ولكل مفهوم مقام وراثي. ثم إن الطموح ذاته إلى وظيفة «الرئيس» من قبل إنسان عادي يتطلب على الأقل تساوي الفرص. (صحيح أن هتلر لم يكن يعتبر نفسه في البداية إلا بوصفه «ناقوسَ» أو داعية الحركة). إنَّ النجاح هو المعيار الوحيد من أجل بلوغ الـ«نخبة»، ومن أجل الارتقاء في الحزب، بل إن التنافسَ بين الرؤساء موضعُ تشجيع الزعيم - المستشار، الذي كان غالباً ما يُرى وهو يعهد بالمهمات ذاتها أو بمهمات متماثلة إلى مساعديه المختلفين، فيما وراء ازدواجية الدولة والحزب وحدها. والحق أن مثل هذه المزاحمات يمكن أن تعرض النتيجة المادية للخطر. وحين يعني الأمر شيئاً أساسياً كاقتصاد الحرب، فإن هذا الموقف يسجل قطعاً تبعية الواقع الموضوعي إلى العلاقات بين البشر، بخلاف الاتجاه الحديث. إن الارتقاء الفرداني أو مرافقاته تدخل أيضاً بطرق أخرى. وهكذا فإنَّ الاصطناعية الماركسية («تغيير العالم»)، والاشتراكية - وريثة الفردانية البورجوازية في جزء منها - والبلشفية، ليست مستثناة من هذه السمات الحديثة، وليس بوسعنا «تقليدها أو إبرازها»[68] دون أن نتبنّى بالاقتضاء، وبصورة لا واعية، هذه الشحنة الفردانية التي هي والحق يقال كلية الحضور في العالم المعاصر. كان يُزايَدُ على الماركسية من خلال نسخها كما هي: فكما كانت تشهر بالأيديولوجية البورجوازية، ستشهر النازية بالأيديولوجية الماركسية. وهاكم كيف: يُقال لنا إن ما هو أكثر حقيقية من علاقات الإنتاج هم البشر أنفسهم الذين يدخلون في هذه العلاقات، أي الإنسان بوصفه فرداً بيولوجياً، نموذج عرق ما. يفرض هذا النقل نفسه على هتلر على أساس أنه يؤلف بالنسبة إليه بداهة العرق، لكنه يبدو من

---

(68) Nolte, *Der Faschismus in seiner Epoche: Die Action française, de italienisch Faschismus, der Nationalsozialismus*, p. 395.

جديد وهو يتضمن خليطاً مميَّزاً: فالعلاقات بين البشر أكثر حقيقية من العلاقات مع الأشياء المتضمنة في «الإنتاج» من جهة، وقبل العلاقات بين البشر، من جهة أخرى، وهذا هو الأهمُّ، ولا شك، يأتي منطقياً البشر الذين يدخلون في هذه العلاقات ـ وتلك سفسطة حديثة معروفة تزيل العلاقة لصالح الجوهر، وتقيم الفرد الميتافيزيقي. إن الواقع الذي يختفي في نظر هتلر وراء البناء الماركسي هو إرادة أفراد، اليهود.

إن الجردة السابقة للسمات الفيضية وللسمات الفردانية في **كفاحي** شديدة النقصان على وجه اليقين: لم نكن في الواقع إلا أمام نوع من الكشف أو الاستدلال. والجوهري هو أن نرى كيف يتركب أو يتمفصل كل ذلك، وأي واحد من المبدأين الكبيرين يشدّ الآخر لتبعيته إن كانت تلك هي الحالة. هذا ما سوف نحاوله بإيجاز الآن.

لنستعد السمات التي لاحظناها. إن المفهوم المركزي مزدوج: صراع الكل ضد الكل بوصفه الحقيقة النهائية للحياة الإنسانية، وسيطرة الواحد على الآخر بوصفه يميِّز النظام الطبيعي للأشياء، أو بالأحرى للمجتمعات. وبما أن المساواتية التي تخالف هذا «النظام» المعروف بالطبيعي تُقدَّمُ بوصفها سلاحاً يهودياً للهدم، يسعنا الاعتقاد ـ ولقد اعتقدنا في ما يبدو في معظم الأوقات ـ أننا لم نعد في العالم الفرداني الحديث. سوى أن ذلك ظاهر محض. إذ نجد ليس سماتٍ فردانية وسماتٍ مساواتية لا مراء فيها في مفهوم العالم لأدولف هتلر فحسب، بل نجد بوجه خاص فكرة السيطرة التي لا تعتمد إلا على ذاتها دون أي أساس أيديولوجي سوى التأكيد بأنه هكذا تريد «الطبيعة»، والتي ليست شيئاً آخر سوى نتيجة تحطيم مرتبية القيم، تحطيم الغايات البشرية من قبل الفردانية المساواتية. لم يعد هناك من تبرير آخر للتبعية على النحو الذي نلقاها فيه بالضرورة في كل مجتمع ـ وعلى

النحو الذي لم يكف فيه الألمان على الإطلاق عن قبوله ـ سوى الواقعة الخام لسيطرة البعض على البعض الآخر. يترجم التشديد الواضح على الصراع من أجل الحياة (ومن أجل السيطرة) على نحو الدقة التقويم الفرداني والإنكار الفرداني للمعتقدات الجمعية.

ولكي نفهم على نحو أفضل ما يحدث هنا للأيديولوجية الحديثة يمكننا العودة إلى الماضي. لقد شكلت التبعية على الدوام مشكلة ضمن هذا الإطار، وها هي تظهر على العكس فجأة مؤَكَّدةً بعنف على نحو مطلق. يحجب هذا الانقلاب الاستمرارية التاريخية. ولنتذكر فقط كيف كان يجب في أغلب الأحيان في القانون الطبيعي في القرنين السابع عشر والثامن عشر بالإضافة إلى عقد الشراكة، عقد ثانٍ، عقد سياسي أو عقد تبعية، لنَقْلِ البشر من حالة الطبيعة إلى الحالة الاجتماعية والسياسية. نرى جيداً هنا أن التبعية تؤلف صعوبة خاصة. فهي تتلقى على الأقل أساسها من عقد تمَّ تصميمه خصوصاً لهذه الغاية. ونقدر الطريق الذي تم عبوره في تكثيف الفردانية حين لم يجد هتلر لتأسيسها ـ وهو المهموم قبل كل شيء ببناء آلة حربية ويخاطب شعباً يعتبر التبعية أمراً مفروغاً منه ـ سوى الطبيعة لا الاجتماعية بل المادية، على طريقة علمائنا، ولنقل ذلك على نحو عابر، في السلوك الحيواني تقريباً.

سيُعترض علينا بأن السيطرة والسلطة الهتلرية ليست إلا في الظاهر غاية لذاتها وهي في الحقيقة في خدمة قيمة، أي العرق. لكن يتوجب على وجه التدقيق **الحديث عن انبثاق العرق بوصفه قيمة**. والحق أنه صراع الكل ضد الكل ـ وبالتالي الفردانية ـ الذي هو في جذر العرق، وليس العكس. والحقيقة، أن صراع الكل ضد الكل مستشرٍ في كل مكان، وعليه أن يميل بصورة خاصة إلى إضعاف تصور المجتمع الكليّ أو المجموعة القومية إن لم يكن تحطيمهما. ولكي نذهب أبعد في تصورات أدولف هتلر يمكننا التساؤل عن أيّ مفهوم عن الطائفة الألمانية سيكون

قادراً على مقاومة هذا التفكك عنده. إن الشكل الحديث العادي للمجتمع الكليّ هو الأمة، والشروط الخارجية آنئذ ملائمة لتأكيد الأمة الألمانية وتماسكها. ومع ذلك، حتى إن كانت صفة «القومي» وحدها أو مركبة مع كلمة أخرى مستخدمة بوفرة في تسمية مختلف الأحزاب والحركات (انظر جردة فاي)، تبقى «الأمة» شيئاً على قدر من الخارجية أو السطحية. والمعادل الأعمق، هو الـ Volk. وهناك في نظر هتلر نفسه أسباب إضافية في عدم التأسيس على فكرة الأمة. لقد هوجمت الأمة بقسوة في تلك الحقبة من قبل الأمميين، وسيعتبر هتلر انتصارَه في أنه حطم الأممية الاشتراكية التقليدية في البروليتاريا. ومع ذلك فإن تكتيكه لا يقوم عامة على الهجوم مواجهة لموقع يحميه الاشتراكيون، بل بالأحرى على الالتفاف على نقدهم. هكذا لا يقال إنه ليس هناك صراع طبقات، بل يقال إن الصراع الحقيقي هو صراع العروق. يبقى، كما يذكر بذلك كتاب فاي في كل لحظة، أن ما كانت تميل نحوه ليس القومية الاشتراكية فحسب، بل كل الحركة التي تطورت في داخلها كان نحو امتصاص وتوحيد القطبين القومي والاشتراكي كما كان يحمل بريبرام على التوقع. كل شيء يشير إلى أنه كان على ذلك أن يتم من حول مصطلح الـVolk. لكن لنتساءل ما الذي يمكن أن يكون عليه أساساً شعور هتلر إزاء هذا المصطلح، وإزاء مصطلح «طائفة الشعب» الذي كان على النازية أن تستخدمه بكثرة في ما بعد؟

لنأخذ موازياً. كان عالم الاجتماع الفرنسي دوركهايم يتحدث للتعبير عن طائفة الفكر داخل مجتمع ما عن «تصور جمعي» بل وحتى عن «وعي جمعي». كان رد الفعل من جانب التجريبيين الأنجلو ساكسون حاداً، وكانوا يسألون تقريباً: «هل التقيتم مرة واحدة تصوراً جمعياً على قارعة الطريق؟ لا يوجد غير بشر من لحم وعظم». من الجليّ أنه كان على هتلر، وقد اعتقد بصراع

الكل ضد الكل، أن يستجيب بطريقة شديدة المشابهة أمام مفهوم كينونة اجتماعية جمعية، طائفة ثقافية لـ«شعب» ما.

يبدو ذلك مؤكداً بالاستخدام المحدود نسبياً في **كفاحي** لمفردات مشتقة من الجذر Volk (Volksgemeinschaft, Volksseele)، باستثناء كلمة Volkstum، جنسية، و«الكلمة الصغيرة» التي ألحّ عليها فاي، كلمة völkisch. رأينا على وجه التدقيق أن هذا الاشتقاق يسمح لهتلر، بعد إنكار «الأحلام» الثقافية، أو الدينية أو الروحية المرتبطة به، أن يحقق نقلاً إلى العرق، die Rasse. والراسب الوحيد الذي يمكن لفردانيته الشرسة ـ الخفية ـ أن تقبل به في مجال الطائفة كان هو «العرق»: يفكر الناس الشيء نفسه، و ـ بصورة مثالية على الأقل ـ يعيشون معاً، لأنهم جسمانياً ومادياً متجانسون. لا شك في أنه يبقى أن الانزلاق من «الشعب» إلى «العرق» يفيض بصورة واسعة عن القومية الاشتراكية وحدها، ولكن لنبق عند هتلر نفسه. «إن غاية الدولة هي المحافظة على/ وتطوير طائفةٍ من الكائنات الحية الذين هم جسمانياً وأخلاقياً (gleichartig)»، أي: متشابهون لأنهم من النوع نفسه (الفن)[69]. وفي مكان آخر يهلل هتلر لفكرة أن رجاله سيكونون بعد عدة سنوات قد صاروا جميعاً متجانسين جسدياً[70].

للختام حول هذه النقطة: أرْغَمَ تصوُّرٌ شديد الذيوع من الحس المشترك الفرداني الحديث، «صراع الكل ضد الكل»، هتلر على أن يرى في العرق الأساس الوحيد الصالح للطائفة الكليّة، وبصورة عامة القضية الوحيدة للتاريخ. تنتج العنصرية هنا من تفكك التصور الفيضي بفعل الفردانية.

لنسجل أنَّ العرق الهتلري في دوره الوظيفي بوصفه بديلاً

---

(69) Hitler, Ibid., p. 433;

الترجمة الفرنسية، ص 391.

(70) Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, p. 418, citant Heiden.

عن الطبقة الماركسية ضعيفٌ نسبياً: فهو لا يقوم بعد كل شيء إلا بمجاورة أفراد لا يملكون بوصفهم كذلك في الحياة العادية حتى التضامن الذي يستطيع أفراد الطبقة نفسها ـ أي طبقة العمال في الصراع من أجل تحقيق مطالبهم ـ أن يعيشوا تجربته. لكن المفهوم العنصري النشيط هو معاداة السامية الذي يستطيع وحده تأسيس تصوّرٍ مجرَّدٍ على المستوى الشعبي. وحده، يستطيع أن يُوَحِّدَ «عرقياً» الشعب الألماني الذي ينقسم بخلاف ذلك حسب ما قيل لنا إلى أربعة «عناصر عرقية»، ولنفهم أربعة «عروق» مختلفة. استطاع روشنينغ أن يقول بهذا المعنى إنَّ اليهود كانوا ضروريين لهتلر. وإذا كان هتلر مع ذلك ملاحقاً بفكرة استبعادهم، وقرر في النهاية إبادتهم، فليس لأنهم كانوا يؤلفون في نظره الطبيعة المعادية المستبعدة للتاريخ من مجراه العادي فحسب ـ يمكننا أن نرى في ذلك مجرد عقلنة فكرية ـ ولا حتى لأنه كان عليه مضاعفة حربه على كل الجبهات.

وعلى نحو أعمق، نلاحظ توازياً بين متقابلين. كان الصراع، كما قلنا، في نظر هتلر بين اليهود من جهة وهو، هو وحده، من جهة أخرى. لقد أراد أن يجرد بانتظام إرادته ضد إرادتهم المفترضة. وكان يرى فيهم عملاء تحطيم، فردانيين يحملون كل ما يكرهه في الحداثة، المال المجهول والربوي، المساواتية الديمقراطية، الثورة الماركسية والبلشفية. لكننا رأينا أن هتلر نفسه كان مصاباً بهذا السمّ الذي كان يزعم مقارعته. إن فردانية صراع الكل ضد الكل يلغم في عقله كل ما تمنى الإيمان به وكان على الألمان أن يؤمنوا به: «طائفة الشعب». من المحتمل منذئذ أن هتلر قد أسقط على اليهود، بفضل التناظر الذي يواجه بينهما، الفردانية التي كانت تمزقه. وكانت إبادة اليهود تبدو في أعمق الأعماق كجهد يائس من قبل هتلر لكي يتخلص من تناقضه الأصولي الخاص به: وبهذا المعنى فإن هتلر قد حاول إفناء جزء من ذات نفسه.

أود أن أضيف ملاحظة. لقد أشرت في مكان آخر إلى التوازي بين المفهوم الهتلري ووسواس «السلطة» في علم السياسة المعاصر[71]. وبما أننا تابعنا حتى النهاية منطق الشذوذ، نرى أن هتلر على هذا الصعيد لم يفعل شيئاً سوى أنه دفع إلى نتائجها النهائية تصورات منتشرة بشدة في حقبتنا، سواء أكان «صراع الكل ضد الكل»، وهو ضرب من فكرة مبتذلة تعبر عن الجهل، أم معادله الأكثر رهفة، تقليص السياسي إلى مفهوم السلطة. والحق إنه إذا ما قبلت مثل هذه المقدمات فلن نرى بمساعدة هتلر ما يمكن أن يمنع مَنْ يملك الوسائل من إبادة من يشاء، وهول النتيجة يبيِّن زيفَ المقدمات. فالاستنكار العمومي يظهر اتفاقاً حول قيم، وعلى السلطة السياسية أن تخضع للقيم: إن جوهر الحياة الإنسانية **ليس** صراع الكل ضد الكل، ولا تستطيع النظرية السياسية أن تكون نظرية سلطة، بل نظرية سلطان شرعي. وفوق ذلك، يجب أن يكون واضحاً في نهاية هذا التحليل أن تعميم مفهوم «العنف» دون مراعاة ضروب التمييز الأصولية في العالم الحديث (بين العام والخاص.. إلخ،) هو من روحٍ شموليةٍ ويهددنا بالبربرية[72].

هل يسعنا لكي نختتم بصورة عامة أن نحاول استخلاص منظور للمجموع؟ إنه سيكون ليس إجمالياً فحسب بل تأملياً؛ وسيتوجب علينا بمفردات تقريبية غالباً مزج أحكام افتراضية بنتائج أفضل ثبوتاً أو أكثر احتمالية. وعلى أن النتيجة غير مؤكدة، فإنه لا يمكن إهمالها في الوضع الحالي للدراسات.

على الصعيد الأيديولوجي العالمي، تؤلف النازية جزءاً من عملية تكثيف ومزايدة مرتبطة بتفاعل الأيديولوجية الفردانية

---

(71) Dumont, *Homo aequalis, I, Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, p. 19.

(72) المصدر نفسه، ص 22-23.

المُسَيْطِرة وثقافات خاصة مُسَيْطَرٍ عليها. ومن وجهة النظر هذه فهي تؤلف جزءاً من تفاعل ألمانيا والعالم، وهو بلا شك جليٌّ، لكنه يجب ألاّ يُنسى.

وعلى الصعيد الألماني نلاحظ أن التكوين السياسي الفيلهلمي لم يكن ينتج عن تطبيق منتظم لأيديولوجية ما بل عن تحديث لنسق سياسي تقليدي، وعن تعديله أو تكييفه **التجريبي** مع الشروط الحديثة (ومن هنا جزئياً خليط القديم والحديث الذي يلح عليه المؤرخون بلا حدود). وحين جرفت الهزيمة هذا النسق، استشعر دعاة الأيديولوجية التقليدية دستور فايمار الديمقراطي والبرلماني باعتباره فرضاً خارجياً ـ وتأييد توماس مان هو ولا شك واقعة استثنائية. حتى هذه النقطة، كل شيء يجري كما لو أن ألمانيا كانت قد أخطِرَت بموقعها لتدافع عن ثقافتها القومية ضد الضغط الأجنبي، ولتبدع نموذج دستور سياسي يكون منسجماً مع أيديولوجيتها. سوى أن بريبرام أعلمنا أن المقصود بالضرورة «قومية اشتراكية» (باعتبار أن «الاشتراكية» مأخوذة بمعنى التنظيم الكليّ). نضع أيدينا هنا على عزم مزدوج: عزم سببي (الشروط المعطاة)، وعزم أيديولوجي (إعادة إدخال المظهر الفيضي)، لكن الاثنين مجتمعين لم يعطيانا بعد إلا مظهراً من الواقعي، لا القومية الاشتراكية على النحو الذي وجدت عليه بالفعل. ويجدر أن نسجل فيما عدا ذلك أن المشكلة لم تُحَلّ: لم تبْنِ النازية دستوراً سياسياً، بل قد قيل إنه لو أردنا الحديث بدقة لم تكن هناك دولة نازية. ليس ذلك صدفة: فقد سمحت العنصرية أن يتم تجاوز المشكلة، وكان هتلر يحذر منذ **كفاحي** بأن الدولة لن تكون سوى أداة في خدمة العرق[73].

(73) كتب إرنست فون سالومون في مذكراته بعد الحرب: «كان على الهدف الوحيد للحركة القومية الكبرى بعد انهيار عام 1918، أن يكون تجديد مفهوم الدولة =

بناء على ما قلناه أعلاه عن بقاء السيادة العمومية في الأيديولوجية الألمانية، وعن التوجه المطابق للدولة الألمانية من أجل السيطرة الخارجية صار من الواضح في الوقت نفسه أنه في غياب تحول عميق للأيديولوجية كان بُعْدُ السيطرة الخارجية لا غنى عنه من أجل نجاح كل محاولة لإحياء الهوية الألمانية.

نرى نوع السؤال الذي نصل إليه، والذي يسعنا على الأكثر صياغته تجريدياً بصورة فكرية: هل الدور الكبير الذي قامت به العنصرية ممكن أم أن المشكلة السياسية على العكس كانت عسيرة على الحلّ ومن ثم فقد فرضت العنصرية نفسها بالضرورة؟ على الصعيد الفردي، ظننا أننا نرى لدى هتلر نفسه العنصرية المجردة أو النظرية تنتج عن التفكك الفرداني للتصور الفيضي لـ«الطائفة». يمكن لهذا الطرح أن يكون قابلاً للتعميم، لا على الدوائر الألمانية الـ völkisch، بل بصورة أكثر اتساعاً ليشمل الكونت دو بولانفيلييه الذي نعتبره في أصل العنصرية الأوروبية، والذي يعتبرها نابعة من أزمة تصور فيضي ومرتبي للـ«نظم» أو «المواضع» الاجتماعية (النبلاء، رجال الدين، العامّة).

على المستوى الجمعي، بما أنه بترجمتها في الثقافة الألمانية صارت الأمة Volk، فهل كان الانزلاق لا محيد عنه ضمن الشروط المعطاة من الـ Volk، الشعب أو الثقافة، إلى «العنصر»؟ لندقق جيداً أنه ليس المقصود أن نفترض أن الشعب الألماني قد صار عنصرياً في أكثريته أو بخلاف ذلك في عهد هتلر، بل المقصود فقط واقعة وقوعه تحت سلطة زمرة عنصرية. لنقبل أن أيديولوجية الـ Volk لم تكن عنصرية، بصورة غالبة على كل

= الذي سيكون ثورياً في مناهجه لكنه محافظ في طبيعته»، ويصف بـ«خيانة سافلة للهدف الحقيقي» «محاولة نقل التشديد الحاسم من الدولة إلى الشعب، ومن السلطان إلى الكلية...»، انظر: Salomon, *Le Questionnaire*, p. 618.

حال، قبل عام 1918. نلاحظ أنها لم تكن تستجيب آنئذ إلا للمتطلبات الاجتماعية المحدودة نسبياً. وقد وجدت نفسها بعد عام 1918 بمعنى ما وقد أخطرها التاريخ للاستجابة لمطلب جديد، محض سياسي، هو معرفة «تجديد مفهوم الدولة». هل قاد هذا المطلب المفرط دون شك ـ في النهاية ـ هتلر إلى منصب الاستشارية، وبالتالي إلى تحويل ألمانيا إلى العنصرية؟ السؤال بلاغي نسبياً في الحالة الراهنة، لكنه يملك على الأقل جدارة التذكير بأن للوعي القومي مشكلاته في ألمانيا، وفي كل مكان آخر.

القسم الثاني

المبدأ المقارن:
العامُّ الأنثربولوجي



الفصل الخامس

مارسيل موس: عِلْمٌ قيد الصيرورة (*)

كتب كلود ليفي ـ ستراوس «مدخلاً لأعمال مارسيل موس» هاماً ولا غنى عنه ـ في ما أعتقد ـ إن شئنا فهم تأثير أفكار موس في مسائل الأنثروبولوجيا المعاصرة. لن أتبع نقد بعض علماء الاجتماع الذين كان فكر موس في نظرهم قد حُوِّل في هذا النص إلى اتجاه بنيوي، لأنني أعتقد أن هذا المؤلِّف مخلص هنا للإلهام العميق لموس. قال آخرون إن ليفي ـ ستراوس كان قد قدم موس باعتباره أكثر فلسفية مما كان عليه في الواقع. وبما أنني آتٍ بعده، وبما أن المظهر الأكثر بداهة لموس هو بالطبع ميله للمحسوس، أوَلا أستطيع أن أتبنى منظوراً أكثر تواضعاً وأكتفي بأن أبين لكم اهتمام موس بالمحسوس؟ استشرتُ حول هذا الموضوع بعضَ الأصدقاء، وهم قدامى تلاميذ موس، لأنني أريد أن أحمل لكم أكثر من مجرد رأي شخصي. لقد وافقوا وأعانوني على التدقيق: كان موس فيلسوفاً مُنَظراً التفت نحو المحسوس، تعلم أنه بالاتصال الوثيق بالمعطيات يستطيع علم الاجتماع أن يتقدم. وعن

(*) يُعاد النشر نقلاً عن مجلة: *L'Arc*, 48 (1972), pp. 8-21.

محاضرة ألقيت بالإنجليزية في أكسفورد عام 1952، بوصفها إسهاماً في سلسلة مخصصة لتاريخ علم الاجتماع في فرنسا.

هذا الجانب الأساسي سوف أتكلم. أودُّ أن أبين كيف أن علم الاجتماع الفرنسي مع موس، أو بالأحرى علم الاجتماع في فرنسا بلغ **طوره التجريبي**. يمكن للصيغة أن تبدو مفرطة، وسوف أجهد في تبريرها.

إن ميل موس للمحسوس يميِّزه تماماً إذا ما قارناه بدوركهايم. وإذا كان دوركهايم قد التفت بالتأكيد نحو الوقائع، فإنه يمكن مع ذلك أن يعتبر بوصفه الأخير في سلالة مفكرين تجريديين. لا شك في أنه أرسى القواعد لدراسة الوقائع، وتمنى وأعطى المثل لمثل هذه الدراسات، لكن لا يقل حقيقة عن ذلك أنَّ إدراك المحسوس مع موس قد أثر فعلاً في الإطار النظري. وسأقول إن دوركهايم كان لا يزال فيلسوفاً. ولكن دوركهايم في نظر موس نفسه كان قبل كل شيء مؤسس علم الاجتماع واختصَّ ليفي ـ برول بصفة الفيلسوف، في حين يكتب من جهة أخرى بمناسبة منهج عمل هيرتز: «كان مخطط العمل يتغير مع الوقائع، ولم تكن الوقائع موجودة للبرهان، لأن هيرتز كان عالماً، وليس فيلسوفاً»[1].

هذا الاختلاف، أو شبه التناقض، بين حاجة موس العميقة إلى المعطيات المحسوسة وميل دوركهايم التجريدي كان يذهل بقوة تلامذة موس، وكانوا يندهشون من أنهم لا يجدون تعبيره في صورة اختلافات نظرية. ذلك لأن موس كان يملك حسّ التضامن في العمل الجماعي، وكان وفيّاً لذكرى دوركهايم. وباعتباره مخلصاً لدوركهايم بوصفه تلميذه ووريثه فقد كان يريد الحفاظ على إلهامهما المشترك حياً أكثر من الإلحاح على اختلافاتهما في التفاصيل. كان دوركهايم قد قدم إطاراً نظرياً كان موس يشير في كل مناسبة إلى قيمته لأغراض البحث. وبتأمين هذا الجانب، كان

---

(1) *Revue de l'histoire des religions*, t. 86 (1922), p. 58.

الهمّ الأول لموس، ولاسيما في محاضراته ذات الطبيعة التمهيدية، يعني المعطيات. ومن الواضح تماماً أن ما كان يعنيه بالمعطيات كان التأثير في النظرية. وإذا حدث له أن شكا فبمناسبة هذه الظروف التي لم تسمح للدراسات أن تتطور بالسرعة التي حلم بها فريق **السنة الاجتماعية** (Année sociologique)، وأن تسدّ النواقص، وأن تكسو باللحم عظم الهيكل النظري. وكان مشبعاً بفكرة أن على المعارف الواقعية أن تغير النظريات السابقة إلى درجة أنه لم يكن يستطيع أن يمنع نفسه من التعبير عن خيبته حين يعلق على الطبعة الثالثة لكتاب **الغصن الذهبي** (*Rameau d'or*): لقد تراكمت الوقائع لكنها لم تغير الأفكار، وقد كبر البرميل بنسب هائلة لكنه يتضمن النبيذ نفسه.

إن قلنا إنه قد فات موس بناء نسق، فماذا يعني آنئذ هذا النقد؟ صحيح أنه لم يَبْن منه شيئاً، ذلك لم يكن قصده ونخطئ لو حكمنا عليه كما لو أنه أراده.

كان موس شخصاً ساحراً. من المستحيل الحديث عن عالم دون أن نتذكر ولو بصورة عابرة الإنسان. وربما كان سرّ شعبيته عندنا أنه بخلاف كثير من المعلمين الأكاديميين لم تكن المعرفة في نظره مجالاً منفصلاً عن النشاط: فحياته صارت معرفة ومعرفته حياة، ولهذا كان يستطيع أن يمارس، على البعض على كل حال، تأثيراً بقدر تأثير المعلم في الدين أو الفيلسوف. وذلك يُسَبِّبُ أكثر من مفارقة.

مثلاً، كان تعليمه البدائي موجهاً ببساطة لجعل طلابه قادرين على ملاحظة وتسجيل الأشياء بصورة محسوسة. يستطيع هذا التعليم، كما نجده في كتاب *Manuel d'ethnographie* الذي حرر بناء على ملاحظات الطلاب المستمعين، أن يبدو قائماً على دليل بالوقائع مزوداً بتعليمات ذات طابع هو من العمومية غالباً بحيث

تبدو كتحصيل حاصل أو كأفكار مبتذلة. وأخيراً، كان يقول لنا إن هناك الكثير من هذا وذاك مما تجب ملاحظته، وأن كثيراً من الأفكار وطرق العمل الإنسانية المتمتعة بقيمة تنتظر في كل مكان بكل بساطة أن تُسَجَّل... وليس علينا إلا أن نذهب لنراها، بالطبع يتوجب علينا أن نعرف ما نبحث عنه، وأن نعرف في الوقت نفسه أن كل شيء في كل شيء... شديد السهولة وشديد الصعوبة معاً. هل هذا كل شيء؟ ليس تماماً: قال لي طالب أخذ الإثنولوجيا كمادة ثانوية يوماً ما إنه بسفره على سطيح باص اكتشف أن العلاقة التي يشعر بها بينه وبين جيرانه كانت قد تحولت بفعل دروس موس. ربما قلتم إنه لا شيء مما هو علمي في ذلك. ربما. على كل حال، بفضل موس، كان كل شيء، حتى أكثر الحركات افتقاراً إلى الدلالة، يتخذ معنىً في نظرنا. كان يفتخر أن يتعرف على إنجليزي في الطريق من مشيته[2]. كانت الثقافة الكلاسيكية الضيقة التي نشأنا ضمنها تنفجر مع موس لتستحيل إنسانية أشد اتساعاً، وأكثر واقعية، تضم كل الشعوب، وكل الطبقات، وكل الفعاليات.

تذهبون للقائه في نهاية أحد الدروس، ويترككم بعد ساعتين على الطرف الآخر من باريس. كان قد تحدث طوال الوقت وهو يمشي، وبدا الأمر كما لو أن أسرار العروق البعيدة، قطعة من وثائق الإنسانية، قد كشفت لكم من قبل خبير في شكل محادثة بسيطة، لأنه دار حول العالم دون أن يغادر كرسيّه متماهياً مع البشر عبر الكتب. ومن هنا نمط الجملة المعتاد لديه: آكل... ألعن... أحسُّ... يعني حسب الحالة: ميلانيزيٌّ من هذه الجزيرة يأكل، أو أن الرئيس الماوري يلعن، أو أن الهندي بويبلو يحسّ. إذا كان موس يعرف كل شيء، كما اعتدنا على القول، فلم يكن ذلك يقوده إلى تفسيرات معقدة. على العكس تماماً، كانت

(2) انظر: Marcel Mauss, *Techniques du corps*.

الصعوبة الكبرى معه وتبقى قائمة في أن معرفته كانت حقيقية وشخصية ومباشرة إلى درجة أنها كانت تتخذ غالباً الشكل الخادع للتصريحات العامة. وهذا مثل على ذلك. ذهبت مرة أطلب إليه نصيحة بمناسبة «الحضنة couvade». كان ذلك صباحاً. أنهى رياضته الصباحية على شرفته وتناول فطوره متحدثاً عن البلجيكيين وعن طريقتهم في تناول الخبز بالزبدة وعن أشياء أخرى كثيرة. سأل: «هل تعرف كيف تعرَّفَ الإنجليز على أن جان دارك السجينة، وهي تلبس لباس المحارب الذي كانته، كانت امرأة؟ حسناً، لقد كانت جالسة، فألقى بعضهم جوزاً على ركبتيها، ولكي تمنعه من السقوط، وبدلاً من تقريب ركبتيها أبعدتهما كما لو أنها تريد مدّ الثوب الذي كان مفترضاً أن تلبسه». (اكتشفت في ما بعد أن هذه القصة هي في كتب مارك توين). على أني توصلت أخيراً في النهاية إلى التلفظ ببعض الكلمات حول موضوع زيارتي، أي الحضنة، نظام الأبوة ونظام الأمومة، إلخ. «إنه أمر أشدّ بساطة من كل ذلك، فالولادة ليست قضية بسيطة، ومن الطبيعي تماماً أن ينشغل بها الأبوان». تركته قليل الرضى عن هذا الجواب الغامض، وحاملاً كتاباً كبيراً. كنت أفكر، شأن آخرين في ظروف مماثلة: إنه رائع، ولكن مع ذلك أليس ذلك كله شديد البساطة؟ ما الذي يريد أن يقوله؟ بعد عدة أيام فهمت، وقدرت الاختلاف بين نوع ما من الحذلقة والمعرفة التي يتمتع بها موس. وهذا هو السبب في أنني أزعم أن موس قد تلقى من السماء موهبة خاصة في أن يكون رجل ميدان دون أن يغادر كرسيه.

إن المسيرة المهنية النشيطة لموس منذ حصوله وعمره 23 سنة عام 1895 على شهادة الأستاذية في الفلسفة وحتى تقاعده وعمره 68 سنة عام 1940، يمكن أن تنقسم إلى ثلاث مراحل. تمتد الأولى حتى عام 1914، كان موس خلالها متخصصاً بالأديان، وبصورة رئيسية الأديان الهندية والبدائية، يشارك بصورة

هامة في حركة **السنة الاجتماعية** تحت إدارة خاله دوركهايم. كانت مرحلة عمل جماعي حماسية، ومنشورات عديدة، ونفاذة. كان موس حتى عام 1900 قد درس علم اللغة السنسكريتية والمقارن، وتاريخ الأديان والأنثربولوجية مع أساتذة في باريس من مثل ماييه (Meillet) وفوشيه (Foucher) وسيلفان ليفي (Sylvain Lévi) الذي كان في ما يبدو يعتبر تلميذه عبقرياً ويأسف بالأحرى للتأثير المفرط الذي يمارسه عليه خاله؛ وفي هولندا كالاند (Caland)؛ وفي أكسفورد تايلور (Tylor) وويتنرنيتز (Winternitz).

في عام 1901 عُيِّنَ موس في معهد الدراسات العليا في كرسي «تاريخ أديان الشعوب غير المتحضرة». وفي الوقت نفسه ومنذ البداية كان يقع عليه عبء القسم الثاني من مجلة **السنة الاجتماعية** المتعلق بعلم اجتماع الدين، وكان ينشر فيها كل سنة بمساعدة هوبير تعليقات مفصلة ومفيدة على كل المنشورات المهمّة. تؤلف هذه التعليقات جزءاً هاماً من عمل موس؛ لقد أتيت على قراءتها من جديد وأشكُّ بقوة أن يوجد ما يماثلها في أي مكان آخر: كل كتاب يلخّص بعناية كبيرة قبل أن يثنى عليه أو أن ينقد أو أن يصحح أو أن يتمم وكل ذلك من وجهة نظر المعرفة وحدها. لا تظهر النظريات الاجتماعية في أي مكان بوصفها شيئاً آخر غير الأدوات، لكنها أدوات لا غنى عنها للبحث. كل تاريخ ونتائج ومشكلات العلم في تلك الحقبة ملخص بمهارة في هذه الصفحات.

لكنه يجب التذكير، إذا تناولنا منشورات موس، بأنه لم ينتج كتاباً على الإطلاق، بل مقالاتٍ فقط، موسعة في بعض الأحيان، ومعنونة بصورة عامة بكلمة «مقالة» أو أيضاً «موجز». تكاد فوق ذلك، تكون جميعها مكتوبة بالتعاون مع عالم آخر، وخصوصاً مؤرخ الأديان وعالم الآثار والتقني هنري هوبير (Henri Hubert)، بل كذلك دوركهايم أو فوكونيه (Fauconnet) أو بوشا (Beuchat).

ولقد فسر ذلك بطرق مختلفة، سواء باعتباره يبين أن هؤلاء العلماء قد حققوا مثلاً أعلى في العمل الجماعي، أو أن موس كان عاجزاً عن نشر شيء بنفسه. والواقع أن حجم منشوراته سيتناقص بطريقة ملحوظة بعد أن انتزع منه الموت أصدقاءه ومعاونيه.

لقد ضربت حرب 1914 فريق علماء الاجتماع بقسوة، منتزعة منه أفضل آماله مثل هيرتز، مؤلف كتاب **تفوق اليد اليمنى** (*La Prééminence de la main droite*) ومكتشف عرف الجنازات المزدوجة. ومع وفاة دوركهايم في عام 1917 بدأت المرحلة الثانية من النشاط العلمي لموس، وهي مرحلة موسومة من جهة بالحداد والتحضير الوفي من أجل نشر أعمال الراحلين (**متفرقات** هرتز، ودوركهايم، كتابه عن **التربية الأخلاقية** (*Education morale*) وعن **الاشتراكية** (*Socialisme*))، ومن جهة أخرى بحسّ عميق بالمسؤولية. فقد كان عليه وقد خلف دوركهايم في إدارة **السنة الاجتماعية** أن يكرس نفسه ليس للدين وحده، بل لعلم الاجتماع بصورة عامة. وازداد مجال النشاط مع إنشاء معهد الإثنولوجيا في عام 1925 حيث كان موس يعطي «دروسه» سنة بعد سنة. كان يولي كثيراً من الأهمية لهذه الدروس الابتدائية، لأنه كان يرى فيها بالطبع وسيلة التطوير المستقبلي. وسنسجل أنه إذا كان موس يُعِدُّ طلابه قبل كل شيء للمهمة المونوغرافية ميدانياً، فإنه لم يكن يهمل أبداً لا مشكلات الانتشار الثقافي والاستعارة ولا الحضارة المادية. مثلاً مؤلفات الأستاذ لوروا ـ غوران (Leroi-Gourhan) التي يمكن أن تعتبر مؤسِّسَة للتقنية الإثنوغرافية بوصفها علماً متميزاً يعتمد كلياً على تطوير التصنيف المنتظم للتقنيات الذي أعطاه موس خلال دروسه. لكنني أترك جانباً هنا مسألة تأثير موس وسلاسته ما دمت أستطيع أن أحيلكم على الفصل الذي كتبه ليفي ـ ستراوس في كتاب **علم الاجتماع في القرن العشرين** (*La Sociologie au XX^e^ siècle*).

في هذه المرحلة، وإلى جانب العديد من إسهاماتٍ أكثر اختصاراً، أعطانا موس دراسة وحيدة ذات بُعْدٍ كبير، ربما كانت رائعته **مقالة في الموهبة** (*Essai sur le don*) في عام 1925. أود الإشارة إلى أنه إذا كان موس قد مدّ مجال نشاطه الواسع أصلاً وصولاً إلى تغطية المجال اللانهائي لعلم الاجتماع والإثنولوجيا بصورة عامة، فلم يكن ذلك باختياره. لقد رأى نفسه مرغماً على القيام بذلك إخلاصاً لذكرى دوركهايم، وإلى تطوير الدراسات التي دشناها معاً.

يمكننا أن نعتبر أن ثمة مرحلة ثالثة تنفتح حوالى عام 1930. لقد غادر هوبير بدوره رفيق عمله ونشر موس مُجَلديْه عن السِّلتيين. انتخب موس في الكوليج دو فرانس وخلال عشر سنوات سوف يُدَرِّسُ حوالى ثماني ساعات في الأسبوع في ثلاث مؤسسات مختلفة. في تلك الحقبة كان لدينا الانطباع بأن القدر كان يطلب منه أن يحتل بشجاعة، وحده أو شبه ذلك، مكان كل فريق العلماء الذين بدأ العمل معهم. كان يفعل ذلك بسهولة محافظاً على دور العالم الموسوعي كما لو أن القاعدة المادية للمعرفة لم تتسع بصورة هائلة خلال خمسين عاماً، ومواصلاً اهتمامه في الوقت نفسه بالتاريخ وعلم النفس والفلسفة والجغرافيا. وهذا ما يفسِّر ـ مع الاحترام الذي يوليه للوقائع بما فيه الكفاية ولا شك ـ لماذا نشر القليل نسبياً خلال هذه المرحلة. ومع ذلك، أوَلا تكفي الأفكار التي كان يطرحها بسخاء في صفحات **تقنيات الجسد** (*Techniques du corps*) أو **مفهوم الشخص** (*Notion de personne*) لتكوين شهرة أي عالم آخر؟ كانت الأفكار لديه كثيرة إلى حد تعذّر معه التعبير عن أيّ منها بشكل وافٍ.

حينئذ جاءت الحرب العالمية الثانية التي ستُكرِّرُ محن الحرب الأولى بقساوة متزايدة. هذه المرة لن يتغلب عقل موس على ما هو مقدر. كانت الذاكرة تخونه من وقت إلى آخر، وكان

فكره قد هجره ربما بفعل الإعياء العاطفي والعقلي حين توفي في 10 شباط/فبراير 1950.

لنتابع الآن بالتسلسل التاريخي أعمال مارسيل موس كي نشير إلى الجانب المحسوس لفكره. سينصبُّ الهمّ على رؤية الدور الذي لعبته في البحث من جهة أفكار عالم الأنثروبولوجيا، ومن جهة أخرى المعطيات التي يدرسها. في عام 1896 نشر موس دراسة طويلة في **مجلة تاريخ الأديان** (*Revue de l'histoire des religions*) عن كتاب ستينمتز (Steinmetz) حول أصول العقاب الجزائي، تحت عنوان «الدين وأصول الحق الجزائي» (La Religion et les origines du droit pénal)[3]. كان ستينمتز يجهد في أن يبين أن العقاب قد خرج من الثأر الخاص. ومع ثنائه على المنهج كان موس يقدم اعتراضاً أساسياً وكان مقوداً إلى إجمال المسألة على النحو الذي يراها فيه. يقول موس: «إنَّ المؤلف لا يُعرِّف، بل يصنف حسب المفاهيم العامة». لم تأخذ كلمة العقاب المعنى العقلاني والمفيد المألوف منا إلا من زمن قريب فقط. ذلك مفهوم خاص جداً، ولكي يكون موجوداً فإن علم الاجتماع يتطلب شيئاً أكثر عمومية. يفكر موس أن هناك الكثير مما هو مشترك بين المجتمعات البدائية ومجتمعنا، وهو يريد تعريفاً مشتركاً بينهما. إنه يقول إن ستينمتز إذ فاته تعريف موضوعه اجتماعياً قد فاته العنصر المشترك الموجود في أساس كل حق جزائي. إن العقاب، هو كل جزاء يطال من يخرق الحق والعرف. ففي المجتمعات القديمة، يثير الانتهاك غالباً رد فعل ديني، ومن هنا تطور الحق الجزائي: ليس في قانوننا الحديث بقايا الثأر الخاص البدائي فحسب، بل يوجد أيضاً في الأنماط الأصلية من رد الفعل القضائي شيءٌ ما يشبه بذرة نسقنا الجزائي.

(3) Marcel Mauss, *Oeuvres*, 3 vols., vol. II, pp. 651 sq.

إن ما يهمنا هنا هو أن التعريف الاجتماعي يجب أن يعبر عما هو مشترك بيننا وبين المجتمعات البدائية. يقول موس: «لو اقتصرنا كما يفعل السيد ستينمتز على دراسة الشعوب غير المتحضرة لغابت عن أنظارنا الوظيفة، بل حتى طريقة عمل الجزاء». يقتضي ذلك بوضوح، في ما يبدو لي، أننا نستطيع عبر ثقافتنا الخاصة بنا أن نفهم ثقافة أخرى، وبالتبادل.

لكن إمكان مثل هذا التعريف العام يعتمد على مسلمة وحدة الإنسانية، وبوسعنا التساؤل من أين تُشتق هذه المسلمة بدورها. كان ستينمتز قد كتب أن على الإثنولوجيا أن تقوم على مبدأين: مبدأ التطور ومبدأ الوعي الاجتماعي (Völkergedanke). فكر موس أن الثاني يكفي، لأن مغزى مبدأ التطور سلبي محض، إنه يعني فقط أن نرفض كل اختلافِ طبيعةٍ بين العروق كما نرفض التفسير عن طريق الانتشار:

> إن إنكار عدم قابلية العروق للاختزال يعني طرح مشكلة الجنس البشري. واستبعاد المنهج التاريخي [الانتشار] يعني الاقتصار في الحالات الراهنة على المنهج الأنثروبولوجي[4].

وحدة الجنس البشري.. هي ذي فكرة كان يمكنكم متابعتها كما لو كانت خيطاً أحمر على امتداد هذه السلسلة من المحاضرات حول علم الاجتماع الفرنسي. وقد اعترف موس بالدور التاريخي لأول مدرسة أنثروبولوجية إنجليزية تمام الاعتراف في أول مجلد من **السنة الاجتماعية**:

> تتلقى الوقائع التي كان يدرسها التاريخ

(4) المصدر نفسه، ص 653.

> الكلاسيكي أو علم اللغة المقارن، أو الفولكلور، في الحقيقة، ضوءاً جديداً تمام الجدة من مقارنتها المستمرة مع وقائع الأديان البدائية. عندئذ تتجلى الهوية الأساسية لهذه الأنساق الثلاثة من الوقائع: الأديان البدائية، أديان الشعوب القديمة المتحضرة، وبقايا المعتقدات والشعائر في العادات المحلية وتقاليد أوروبا وآسيا[5].

لكن علماء الأنثروبولوجيا أنفسهم انطلقوا من مقدِّماتٍ تطورية. بوسعنا رفض النزعة التطورية اليوم، لكن يجب علينا ألا ننسى أنها هي التي وحَّدت الـ«نحن» و«الآخرين»، المتحضرين والبرابرة، في نوع واحد. وقد أفادت فكرة التطور كصقالة مؤقتة وحَّدت مجاميع منفصلة قبل تمكنها من الاندماج في كلٍّ واحد. الآن نجد هذا الكلّ على قدر من التشوّه، ونطلب دراسة الاختلافات، كما لم يكف موس عن أن يقوم بها. لكنه لم يكن من الممكن دراسة الاختلافات قبل أن تقام الوحدة الأساسية.

في محاضرته الافتتاحية لمؤتمر تاريخ الأديان عام 1901، أشار موس إلى مبادئه في المنهج. أولاً، لو أردنا الحديث بدقة لقلنا إنه لا توجد شعوب غير متحضرة، توجد فقط شعوب ذات حضارات مختلفة. إن مجتمعاً أسترالياً ليس بسيطاً ولا بدائياً، إنه يملك تاريخاً طويلاً كتاريخنا. ولكن مثلما نجد بين الحيوانات أنواعاً حية هي وإن كانت قديمة قدم الثدييات أبسط وأقرب عن كثب من أنواع انطفأت الآن تنتمي إلى أوائل العصور الجيولوجية، كذلك فإن مجتمع أرونتا (Arunta) أقرب من مجتمعنا إلى الأشكال البدائية للمجتمع. وهكذا، وإن كانت طوطمية الأرونتا في حالة

(5) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 110.

انحلال متقدم، فالولادة بينهم ليست واقعة فيزيولوجية فحسب، بل كذلك حدثاً سحرياً ـ دينياً: فالأرونتا ينتمي إلى عشيرة الروح الطوطمية التي يفترض أنها دخلت في ثدي أمه، وهذا يؤدي بنا إلى أفكار بدائية حقاً:

> ستكون إحدى مهماتنا الرئيسية، وأشدها دقة أن نفحص باستمرار بأي معيار تسمح لنا الوقائعُ التي سندرسها الصعودَ إلى الأشكال البدائية حقاً للظواهر[6].

نرى أن كل فكرة تطورية ليست غائبة، لكن ذلك ليس السبب الوحيد الذي يجعل التحليل المتأني للمعطيات ضرورياً. لأنه إذا كانت الوقائع الإثنوغرافية الأصيلة في جزء منها، وفيرة، وإذا كنا بفضل التقنيات والتدريب الحديث أفضل علماً بطقس هوبي (Hopi) منا بالتضحية اللاوية[*] (Lévitique)، كيلا نقول شيئاً عن طقس التضحية الإغريقية، فإن كل الوثائق مع ذلك ليست ذات قيمة متساوية و«علينا بعد ذلك أن نمارس بصورة مشتركة ملكاتنا النقدية» من خلال فحص دقيق للوثائق و«سنبحث من جديد.. عن كل الجوانب النقدية الضرورية للعثور على الواقعة الحقيقية التي تم الكلام عنها»[7].

ثمة صعوبات مشتركة بين ملاحظات الظواهر الاجتماعية كلها. في المقام الأول، كل معلومة تأتي من السكان الأصليين ولا شيء أصعب، حتى بالنسبة إلينا، من القول على ماذا تقوم مؤسساتنا حقاً. كما يقول مبشر من كوريا: «الأعراف شأن اللغة،

---

(6) المصدر نفسه، مج 1، ص 490-491.

(*) هوبي، إحدى قبائل هنود أمريكا الشمالية؛ أما اللاوية فهي نسبة إلى لاوي، وهو في العهد القديم الابن الثالث ليعقوب، وجدُّ القبيلة التي تحمل اسمه (المترجم).

(7) المصدر نفسه، المجلد 3، ص 365-371.

ملكيَّة لا يعيها المالك». ولهذا يجب على عالم الإثنولوجيا أن يحفر تحت أفضل المعلومات القادمة من السكان الأصليين ليصل إلى «الوقائع العميقة، شبه غير الواعية، لأنها لا توجد إلا في التقاليد الجمعية. إنها هذه الوقائع الحقيقية، هذه **الأشياء** التي سنحاول الوصول إليها عبر الوثيقة».

«إذا كان صحيحاً أنه يجب قبل كل شيء ملاحظة الوقائع الدينية بوصفها ظواهر اجتماعية، فإن من الأصَحِّ تقديم البيانات عنها بما هي... وسنحصل على هذا النحو على أنساق متماسكة من الوقائع يمكننا التعبير عنها بفرضيات، مؤقتة حقاً، لكنها على كل حال عقلانية وموضوعية». لقد تم تجاوز المنهج التعقلي أو النفسي، «مثلاً، إن الواقعة التي تدخل معها شعائر الحداد في علاقة مباشرة هي التنظيم العائلي؛ وعليها تتوقف، لا على مشاعر غامضة وغير محددة». يجب «أن نبقى ضمن ميدان الوقائع الدينية والاجتماعية، وألا نبحث إلا عن الأسباب الحاسمة مباشرة، والتخلي عن نظريات عامة لا تفسر إلا إمكانية الوقائع».

هذا ما كان يُعَلمُه موس في عام 1901. المنهج صارم، وليست هناك نظرية لذاتها. يتم الإلحاح كثيراً على التحليل العقلي الضروري لتحويل المعطيات إلى وقائع مبرهن عليها. هذا ما تابع موس القيام به خلال ما يقرب من أربعين عاماً في حلقته الدراسية حيث كنتُ، حوالى نهاية سنوات الثلاثين، شاهداً على دراسة نصوص مالينوفسكي. وهنا كان موس يستطيع الوصول بفضل معرفته بميلانيزيا وببولينيزيا إلى نظرة عن الشعب التروبرياندي (Trobriandais) مختلفة تمام الاختلاف عن نظرة مُراقبهم. لم يكن مثل هذا النجاح العلمي ـ حيث تقدم المقارنة نظرة أكثر عمقاً كما اعترف مالينوفسكي في إحدى المناسبات ـ ممكناً إلا بفضل نشر مالينوفسكي لمجموعة واسعة من المعطيات، وهي طريقة باتت نادرة في أيامنا.

وفي ما يخص التفسير، لم يتغير موس كذلك. ففي تقرير له كتب أن «علم لغة دقيق، وعلم اجتماع مدقق يفهمان ولا يفسران»، وفي محاضراته الأخيرة عن الخطيئة والاستغفار كان يكرر أيضاً: «انتهى التفسير السوسيولوجي عندما رأينا **ماذا** يعتقد الناس ويفكرون، ومن **هم** الناس الذين يعتقدون ويفكرون ذلك». تلك وصية ربما لم يعف عليها الزمن.

نُشِرَت **مقالة في التضحية** (*Essai sur le sacrifice*) في عام 1898، أي قبل سنتين من الطبعة الثانية لكتاب **الغصن الذهبي**. ليس هناك أي شك: فالهوة التي تفصل الكتابين اللذين يبدو أحدهما غضاً بقدر ما يبدو الآخر بالياً تنتج عن تبني المنهج السوسيولوجي في الأول. كان **مقالة في التضحية** يمثل الخطوة الأولى لهوبير وموس في الدراسة المنتظمة للدين، وقد عرضا منهجهما في مقدمة **المتفرقات** في عام 1908. كان هذا المنهج يقوم على الانطلاق من واقعة نمطية، أساسية، ولهذا فقد اختارا التضحية. في هذا المجال، كانت أفكار روبرتسون سميث حول المقدس والدنيوي مُجربة ومطورة. ولقد وددت لو سمح الوقت الثناء على الأقل على الجانب الهندي لهذه **المقالة**. كل شيء هنا مدهش، مستوى العمل، وضعه الغريب في البحث الهندولوجي، وأكثر من ذلك، واقعة أن المؤلفيْن لم يفعلا سوى تنظيم المعطيات، لأن ثمار الفكر الهندي كانت هنا ناضجة ومهيأة للقطاف، سوى أنها لم تكن تبدو مقنعة لعلماء اللغة، وكان لا بد من عالم اجتماع يقرأ السنسكريتية لكي يجنيها.

حملت سنة 1901 مقالة حول «علم الاجتماع» في **الموسوعة الكبرى**، كُتِبَت بالتعاون مع فوكونيه. وعلى أن الالتزام يناقش هنا بوصفه ميزة للوقائع الاجتماعية، فمن الملاحظ أنه لم يُحتفظ به في النهاية كما هو، وأن التشديدَ وقع بالأحرى على «المؤسسات» المُعَرَّفة بصورة واسعة. وبصورة أوضح أيضاً في ما

بعد، وخصوصاً في عام 1908، ابتعد موس عن تعريف دوركهايم وخصوصاً في ما يتعلق بالدين: «الالتزام ليس في نظرنا ميزة للوقائع الاجتماعية».

في عام 1903، وبالتعاون مع دوركهايم، فتَحَت مقالة «عن بعض أشكال التصنيف البدائية» التي حملت عنواناً فرعياً: «إسهام في دراسة التصورات الجمعية» درباً سيُتبع ويمثل على وجه اليقين أحد اهتمامات موس الكبرى. كان على هوبير في ما بعد أن يدرس الزمان، وموس الشخص، وكزارنوفسكي المكان. وعلى أهميته، فإن هذا النص يفاجئ بعلاقته الضعيفة نسبياً مع فكرة المقدس. من الممكن ألا تكون العلاقة قد أقيمت إلا من قبل **أصول الطوطمية** لفريزر، وهو إسهام غير منتظر تماماً. وفوق ذلك، أجد هنا شبه ازدراء في الموقف قِبَلَ الأفكار البدائية التي كانت غريبة تماماً عن النظرة الموضوعية والتعاطفية لموس، والتي نميل إلى إسنادها إلى دوركهايم.

في عام 1904، وضمن خط **التضحية** (*Sacrifice*)، ظهر **مجمل نظرية عامة عن السحر** (*Esquisse d'une théorie générale de la magie*)، مُستكمل بجزء من قاعدته النقدية، «أصل القدرات السحرية». الموضوع هنا، بصورة استثنائية، ليس محسوساً، كما هو في التضحية، لكنه مجرد نسبياً، كما أنه ليس محدداً جغرافياً. وعلى أن ذلك مبررٌ في المدخل، فربما كان السبب في أنها ليست إحدى الدراسات الأنجح. هنا يُطرح سؤال **مانا** (*Mana*) الذي أحيلُ من أجله مجدداً على مدخل ليفي ـ ستراوس.

شهِدَ عام 1906 نشر **مقالة في هجرات مجتمعات الأسكيمو** (*Essai sur les migrations des sociétés eskimo*) بالتعاون مع بوشا (Beuchat). صدر الخيار مرة أخرى عن البحث عن حالة نمطية تتعلق هنا بالعلاقة بين مورفولوجيا وفيزيولوجيا مجتمع ما. وسأهمل هنا بداية نصٍّ عن الصلاة طبع بصورة خاصة في عام

1909 والأعمال الثانوية التي سيزداد تكاثرها في الحقبة الثانية، بعد الحرب.

في عام 1925، نشر موس مقالة في الهبة، **شكل وسبب التبادل في المجتمعات القديمة**. هنا أيضاً، الموضوع محسوس بمعيار كبير، ومحدد جغرافياً، في أساسه على الأقل (هنود الشاطئ الشمالي الغربي، ميلانيزيا). بَحَثَ موس عن، وفي الحقيقة وَجَدَ، الواقعة النمطية، «الواقعة الممتازة»، ما يسميه هنا «الواقعة الاجتماعية الشاملة». كانت تيمته المفضلة أن تكون غاية البحث دراسة ليس القطع والجزئيات، بل المجموع، الكلّ، شيء نستطيع أن نكون واثقين من تماسكه الداخلي. كيف العثور عليه؟ بمعنى ما، المجتمع هو «الكلّ» الوحيد، لكنه من التعقيد بحيث أنه حتى عند إعادة بنائه بأكثر دقة ممكنة هنالك شك في النتيجة. لحسن الحظ ثمة حالات يُصادف فيها التماسك في شبكات أقل امتداداً، وحيث يمكن أن يُشمَلَ «الكل» بنظرة واحدة، و«الهبة» هي واحدة من هذه الحالات. فالمجتمع حاضر برمته، كما لو أنه مكثف، في البوتلاتش(*). تلك هي الواقعة النمطية التي تكفي الدراسة العلمية لجعلها قانوناً أو بالأحرى كما أود أن أقول بصورة أكثر دقة واقعة ترغم المُلاحِظ، إذا كان المُلاحِظ موس، على تجاوز المقولات التي يقترب عبرها منها. الأفكار هنا هي أفكار عامّة أو اقتصادية عن الهبة والتبادل. وهي تُواجَه بمجموعة

(*) البوتلاتش (Potlatch): استعيرت كلمة بوتلاتش في نهاية القرن التاسع عشر بواسطة اللغة الإنجليزية من لغة النوتكا (nootka)، وهي لغة السكان الأصليين في جنوب جزيرة فانكوفر (Vancouver) والتي تعني فيها كلمة باتشاتل (patshatl) «هبة»؟ وهي تشير إلى عملية هبة تتبعها هبة مضادة، استثارت اهتماماً محسوساً لدى علماء الإثنولوجيا في الفترة الأولى ولدى عُلماء الاجتماع والاقتصاديين والفلاسفة في ما بعد. وبعد أن منعتها السلطات الكندية في عام 1884، عادت هذه الممارسة لتصير اليوم علامة هوية و«نهضة ثقافية» تتبناها الشعوب الأصلية (المترجم).

من المعطيات ومن هذه المواجهة تنتج مقولة البوتلاتش باعتبارها «أداءً كاملاً ذا طابع قتاليّ». هذا هو مثال مأخوذ من موس نفسه لعملية سيتوجب علينا العودة إليها.

أما بالنسبة إلى فكرة «الكلّ» الفاتنة والغامضة، ربما لكثرة محسوسيتها، فإن موس لا يجيب أبداً بصورة قاطعة عن السؤال: ما الذي يميز «كلاً» ما؟ لكنه يلحُّ غالباً على أهمية الاختلافات، والانفصالات. ويقول إن محرمات الاتصال، والقواعد التي تفصل شيئاً ما عن آخر هي أيضاً مهمة أهمية التماهيات أو العدوى التي كان ليفي ـ برول يسميها مشاركة. من الممكن القول إن موس يقترب بأكبر قدر ممكن من تعريفٍ لـ«الكلّ» بوصفه بنية، أي في رأيي، بوصفه تركيباً من «المشاركات» من حول واحد أو عدد من **التعارضات**، وهنا أحيلكم بالضرورة مرة أخرى على التفصيلات البنيوية لليفي ـ ستراوس.

لقد سجلنا كيف كان على موس أن يعالج المشكلات العامة. ثمة نص طويل حول التصنيف يحمل عنوان **تقسيم ونسب التقسيم في علم الاجتماع** (1927) يميز موقفه إزاء ميراث دوركهايم واتجاهاته الخاصة به مثلما يميز احترامه للمعارف التي أتت بها اختصاصات أخرى واهتمامه بحاجات البحث. إنه يفسر أية ضروب من الضبط أو التصحيح يتطلبها الإطار القديم لمجلة **السنة السوسيولوجية**. كان يبدو له جوهرياً الاعتراف أن كل هذه المقولات: الدين، الحق والأخلاق، الاقتصاد، إلخ.، هي بعد كل شيء مثبتة «بالحالة التاريخية للحضارات التي يعتبر علمنا نتاجاً لها»، «على سبيل المثال، ليس من المؤكد لو لم تكن حضاراتنا قد ميزت أصلاً الدين عن الأخلاق أن نستطيع الفصل بينهما نحن أنفسنا»[8]. وأخيراً كل هذه المقولات التي يبدو أنها

(8) المصدر نفسه، مج 3، ص 220.

تدخل في العلم بصورة فخورة ومشروعة ليست إلا مجرد موضوعية، إنها تنتمي حصراً لحسنا المشترك الخاص بنا، إنها ليست مقولات سوسيولوجية علمية، بل فقط طرقاً عملية أو شروراً ضرورية[9].

ومع ذلك فإن موس يعتقد أنه يتوجب الاحتفاظ بالإطار القديم. ولكن بأيٍّ رضى يُدخِل لكي يكمله ويصححه تصنيفاً آخر، وهو التقسيم إلى مورفولوجيا وفيزيولوجيا، الشكل والعمل، وهذا الأخير ينقسم بدوره إلى صورٍ وممارسات، أي أفكار وأفعال. وإنه ليحتفل بميزات هذا التقسيم: إنه لا يقتضي أية فكرة مسبقة، بل يأخذ الوقائع كما هي لأنه محسوس (**محسوس!**). بعد أن بيَّنَ أن التقسيمين يمكن أن يتقاطعا بصورة مفيدة، يلحُّ كالعادة على ضرورة إعادة البناء بعد أن قام بالتحليل. وكما كان يقول: «بعد أن قطعنا بصورة تعسفية تقريباً، علينا وصْل ما انقطع». تلاحظون أن هذه الكلمات البسيطة تعطينا الشيء نفسه الذي يسميه البعض اليوم بادّعاء الوظيفة الاجتماعية لعنصر ما. بل إن موس أكثر صرامة لأنه لا يعتمد بأي شكل من الأشكال على المقولات المستخدمة لتجزئة الأجزاء.

ملاحظة أخرى أيضاً. كان موس يقول عن عمله مع هوبير: كان يوجد ثوران يجران المحراث، عالم الأساطير وعالم الشعائر. والآن وبعد أن لم يبق إلا أحدهما صار العمل أصعب. هذا ولا شك ما قاد موس إلى التأكيد كواقعة من التجربة أن التقسيم إلى صور وممارسات مفيد وعملي. ويبرره أيضاً بملاحظة تمضي بعيداً: «تملك التصورات الجَمْعية من القرابة ومن الاتصالات الطبيعية في ما بينها غالباً، حتى [كذا] أكثر مما لها

(9) إنني أجمِّلُ وأضخِّمُ السّمة، ولكن انظروا في: المصدر نفسه، مج 3، ص 178-179، 202-204.

مع مختلف أشكال النشاط الاجتماعية المطابقة لكل واحدة منها بصورة خاصة».

مقالة لاحقة على المجموعة ذاتها، «مقطع من مخطط علم اجتماع عام وصفي»، تبين أيضاً سعة نظرات موس. إذ ليس فقط أن التماسك الاجتماعي، والسلطان، والانضباط، والتقليد، والتربية لا تؤلف جوهر علم الاجتماع كما هو الأمر في الوظيفية، بل هي مظهره العام فقط؛ لا بل إنها ليست إلا جزءاً، الجزء الاجتماعي الداخلي لـ«الظواهر الاجتماعية العامة» التي تتضمن أيضاً الوقائع بين ـ الاجتماعية (السلم والحرب، الحضارة). عُرِّفت «الحضارة» في مداخلة في عام 1929 حيث يصدر موس حكماً نهائياً على الإسهامات والحدود في علم الإثنولوجيا لمدارس المورفولوجيا الثقافية والحلقات الثقافية. والواقع أنَّ موس لم يكن يفصل دراسة المجتمعات الأجنبية لا عن دراسة مجتمعنا ولا عن دراسة الثقافة.

وبما أنني كنت في المرحلة الأخيرة ـ بصورة شديدة الإيجاز ـ تلميذ موس، فإنني أود أن استخلص منها مثلين لأبيِّنَ إلى أي درجة كان يحترم الوقائع. في عام 1937، أعطى كعنوان لواحدة من سلاسل محاضراته في الكوليج دو فرانس: «على صاري الحلوى، لعبة الكرة وبعض ألعاب أطراف المحيط الهادي». بدأ بزيلاندا الجديدة ووجد نفسه حبيس علم نشأة الكون الماورية التي كانت مألوفة لديه. ذات يوم، وصل إلى درسه الشديد الاستثارة. قال: «يجب أن نعيد القراءة على الدوام، هناك شيء فاتني أن أراه في لوحة وايت (في نهاية المجلد الأول). إنه أكثر بساطة وأكثر روعة مما تصورت. علينا أن نبدأ من جديد». في هذه السنة لم يمض إلى أبعد من زيلاندا الجديدة.

مثل آخر. لقد تحَدثَ خلال سنوات عن الخطيئة والاستغفار

في بولينيزيا. وللبدء كان يجب نشر بحث هيرتز حول المسألة، لكنه في الواقع سوف يطوره ويحسنه سنة بعد سنة. وكان شبه منجزٍ حين تلقى من هاواي مخطوطاً سوف يؤكد الدراسة ويوسعها. وُسِّعَت حلقة المحاضرات من جديد ولم يتم نشرها على الإطلاق. وإنها لخسارة كبرى. لعل أحداً يكرس نفسه لنشر هذه المحاضرات، لكنها لن تكون مهمة يسيرة، لأن هذه الدروس الملهمة تشارف حدود الاختزال والمعرفة الباطنية. ولفهم موس، عليكم استحضار حركة فكره برمتها.

ربما وسعنا القول إنه حدث في عقل هذا العالم الكبير ضرب من انقطاع التيار. إذ لما كان معتاداً على الانتقال في لغته الخاصة من شعب إلى آخر أو من مستوى تجريدي إلى مستوى آخر، فقد كان يعتني على نحو أقل بالإعلام عن تجربته من خلال ترجمتها مع كل التفصيل الضروري بلغة علمية. فما بدأ كعلم انتهى تقريباً كأدب، ولم يُحافَظ على التوازن بين التماهي الشخصي والتعبير العقلاني. لقد تجاوز موس بمعيار كبير بالتجربة المحسوسة المقولات التي لا يزال يرضى بها كثير من علماء الاجتماع اليوم. وفي قسم عظيم منها لم يتجاوزها علمياً. ومن بين أسباب هذه الواقعة، نفكر أولاً بالمرونة الخارقة لمخيلته التي صنعت عظمته، ولكن كذلك، بالإكثار من المشكلات، إخفاقه. لقد تقدم إلى أبعد مما يمكن لصوته أن يُسمع بسهولة.

بعد ما قيل عن اختيار الموضوعات في كتابات موس، وعن مفهومه عن «الواقعة النمطية»، وعن «الواقعة الاجتماعية الشاملة»، وعن النظرية كشرط تمهيدي ـ باعتبار أن التصنيف والتعريف يسمحان بتحويل مناسب للمعطيات الخام إلى وقائع اجتماعية ـ ربما نستطيع أصلاً الحديث عن عقل تجريبي. لكن العلاقة بين النظرية والمعطيات، بين الملاحِظ والملاحَظ، بين الذات والموضوع تتطلب المناقشة بعمق أكثر قليلاً. وبوسعنا القيام بذلك

بسهولة من خلال تساؤلنا إذا كان يوجد في الأنثروبولوجيا في نظر موس شيء ما شبيهٌ بما سُمِّي **تجربة** في علوم الطبيعة، وعلى ماذا يقوم ذلك. ألّا نطرح هذا السؤال يعني في نظري تفويت النقطة الجوهرية في ما يتعلق ليس بمكانة موس في تطور الفكر السوسيولوجي فحسب، بل أيضاً بالموقف العام لعلماء الأنثروبولوجيا اليوم والعلاقة بين الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع العام.

إذا كان على الأنثروبولوجيا أن تقدم تصنيفاً نهائياً للمجتمعات، أو أن تعلن قوانين مماثلة لقوانين علوم الطبيعة فيجب أولاً أن يكون تحت تصرفها مفاهيم ومبادئ نهائية. على العكس تماماً، كان لدى موس شعور حيٌّ بالطابع المؤقت وغير الكامل للأدوات المفهومية. وبما أنه أجمل مخططاً لعلم اجتماع عام ذي غايات محسوسة، فهو ينهي النقاش بهذه الكلمات:

> لا طائل من التفلسف حول علم الاجتماع العام حين لا يزال أمامنا الكثير أولاً مما يجب أن نعرفه وأن نعلمه، وحين لا يزال علينا عمل الكثير بعد ذلك لكي نفهم[10].

لقد رأينا ما يعنيه هنا «العلم»، ولكن ماذا يعني «الفهم»؟ هل هو رؤية العلاقات في ما بين الأشياء أو، على نحو أفضل، إعادة بناء الواقعة الحقيقية، الواقعة «الشاملة» التي كانت بالضرورة، وإن تعسفياً بقدر ما، مهشّمة إلى عناصر بالتحليل؟ يوجد في «الفهم» شيء ما أكثر على وجه الاحتمال، شيء ما سبق لنا أن التقيناه من قبل، وهو مضمر على الدوام لدى موس، الفهم من الداخل ـ هذه الملكة الممتازة التي تتفجر من وحدة الإنسانية، والتي نستطيع بواسطتها أن نتماهى ضمن بعض الشروط مع أناس

(10) المصدر نفسه، مج 3، ص 354.

أحياء في مجتمعات أخرى، وأن نفكر من خلال مقولاتهم. هذه الملكة التي يصير بها المُلاحِظ كما يقول ذلك ليفي ـ ستراوس جزءاً من المُلاحَظ. لننظر هنا في خلاصة أخرى من خلاصات موس التي يمكن لأهميتها أن تفلت بسبب الشكل الذي عُبِّرَ عنها من خلاله: «ليست المقولات الأرسطية وحدها الموجودة. إن علينا أولاً أن نقوم بإنجاز أكبر كتالوغ✚ ممكن للمقولات».

وقلما شكَّ الذين يعرفون موس في أن «إنجاز كتالوغ» لا يعني شيئاً أقل من عيش تجربة هذه المقولات، والدخول فيها، وإعدادها كوقائع اجتماعية. نحن هنا على وجه اليقين شديدو القرب من فكرة fieldwork (تحقيق ميداني) على النحو الذي تمارس فيه هنا ومن النظرية التي قدمها عنه البروفسور إيفانز ـ بريتشارد (Evans-Pritchard). ولكي نرى أن «الفهم» و«إنجاز كتالوغ للمقولات» هما جوهرياً الشيء نفسه، لنأخذ مثلاً صغيراً إضافياً بعد أمثلة العقاب والبوتلاتش. لم يستطع مورغان (Morgan)، بتطبيقه مقولتنا عن «الأب»، التوصّلَ إلى فهم نسق مفردات القرابة التي كان يسميها **مالايان** (Malayan). لقد فسّرَ، أي أنه تخلص من هذه الصعوبة بنظرية مُعَدَّةٍ عن زواج الجماعة الذي افترض وجوده في الماضي، إلخ. ولكن عندما رأينا في ما بعد أن المقولة الأهلية يمكن أن **تُفهَمَ**، فإن النظرية التفسيرية، وقد صارت بلا فائدة، رفضت، وظهرت مقولة جديدة، هي مقولة «الأب المُصَنِّف» التي هي علمية بمقدار، وفقط بمقدار ما تشمل ذهنياً مقولة الحسّ المشترك لدينا ومقولة السكان الأصليين.

إن لم أكن مخطئاً لا تولد المقولات العلمية المحضة في الأنثروبولوجيا إلا بهذه الطريقة. أريد أن أقول من تناقض بين مقولاتنا ومقولات الآخرين، من صراع بين النظرية والمعطيات. أعتقد أن موس كان لهذا السبب يريد ليس فلسفة، أي تفكيراً مع مفاهيم غير كافية، بل جردة للمقولات معادلة لبناء المفاهيم العلمية.

أجد أن ذلك يجيز لنا الحديث عن **مرحلة تجريبية** من علم الاجتماع. هنا، لا تنفصل عمليتا التجريب والمفهمة. إذا كان هناك اختلاف بين التجربة العلمية بعامة وهذه المرحلة التجريبية، فلأن التجربة في الأنثروبولوجيا لا تقرر فرضية ما فحسب، بل تستجيب للمفاهيم ذاتها، وتسهم في الواقع في بناء مفاهيم علمية. وينتج من تماهي المُلاحِظ مع المُلاحَظ أن التجربة تستحوذ على الملاحظ نفسه.

ينطوي ما قيل للتو قطعاً على عنصر تأويل شخصي، لكني أعتقد أنني أعطيت مجرد شكل محدد لشيء ما كان فكر موس متأثراً به ولم يعبر عنه على وجه التدقيق لأنه كان في نظره واضحاً، كالعرف بالنسبة إلى ابن البلد الأصلي. الواقع أننا، وقد انطلقنا من نقطة بداية مختلفة تمام الاختلاف، ننضم هنا إلى ليفي ـ ستراوس. يبدو أنه ليس من الممكن عمل غير ذلك إن شئنا التعبير في أي مجال ذهب موس إلى أبعد مما ذهب إليه دوركهايم. أن يمزج التجريب هنا بين الذات والموضوع فهذا واضح في عمل العديد من علماء الأنثروبولوجيا، وتتطلب الموضوعية العلمية الاعتراف بهذه الواقعة. ويبدو أنَّ بين علماء الاجتماع الفرنسيين مَنْ ليسوا علماء أنثروبولوجيا، لم يقدروا أهمية هذه الواقعة التي تعطي للأنثروبولوجيا قيمة خاصة بين الفروع السوسيولوجية الأخرى.

يمكننا الزعم أننا إذ نعيد إدخال الذات فإننا نُصَفّي العلم، ونقطع الصلة مع تقاليد عصر التنوير وعلماء الاجتماع الفكريين الفرنسيين الذين كانت جهودهم تنزع إلى مدِّ العلم إلى المجتمع. لكن هذه النتيجة لا تتبع بالضرورة. لقد حدث أننا اكتشفنا لتونا بعضاً من شروط علم للمجتمع. وليس علينا أن نتابع آلياً كما لو لم يحدث أيُّ شيء، ولا أن نستدير نحو طريقة في التفكير مختلفة تمام الاختلاف أيضاً، بل أن نتابع فقط متعَرّفين على الشروط الجديدة التي تفرض مرحلة جديدة من التطور.

وختاماً، لنستعرض، ضمن منظور آمل أن يكون من وحي موس، المواقف الرئيسية لعلماء الأنثروبولوجيا اليوم. ربما أمكننا القول، حول المسألة المختلف عليها في معرفة ما إذا كانت الأنثروبولوجيا ستبلغ ذات يوم الحقائق العامة، ما يلي: من المشكوك فيه جداً أن تتمكن من صياغة معرفة عامة من نوع ومن شكل علوم الطبيعة نفسيهما، مع أن قيمة عامة قد انزلقت أصلاً وهي مُتَضَمَّنَة في كل مفهوم ينتقل بمساعدته عالم الأنثروبولوجيا من مجتمع إلى آخر. وإلا فإن علماً ـ في ـ ذاته هو أصلاً بهذا المعنى علمٌ قيد الصيرورة. إذا كانت هذه القيمة العامة، والتي نبحث عنها غالباً عبثاً في «قوانين» أو قضايا عامة، حاضرة في الواقع بطريقة متأصلة في أدوات الأنثروبولوجيا، فيجب الاعتراف أيضاً أنها موزعة فيها بطريقة شديدة التفاوت، وفي أغلب الأحوال أيضاً في شكل جنيني. يجب تفصيلها، وهذا ما يقود إلى النقطة الثانية.

ربما كان هذا التفصيل العقلي، هذه العملية من التطور في الصياغة أكثر من مجرد تراكم معطيات بها نتقدم. هذا ما تبينه أكملُ الدراسات المونوغرافية، الدراسات التي تجلب فيها الوقائع معها كما يقال إعدادها المفهومي الملائم، والتي يعتبر نمطها الدراسة المونوغرافية لإيفانز ـ بريتشارد حول **النوير** (*Nuer*). وعلى العكس، حين لا يُعْترف بهذه الضرورة، حين يُظَنُّ كما يقول موس أنه لا حاجة ما إن تُعرَفَ الأشياء، إلى إجراء بطيء ومؤلم من أجل الفهم، وحين لا يكون هذا الفهم متصوراً بوصفه قد حدث في الزمان، بل بوصفه فورياً أو مستحيلاً، حينئذ تظهر بعض النزعات التي أعتقد أنها غير علمية.

إحداها تتكون من نوع من الخيبة المزمنة. كيف نرضى بعد قبولنا بما أسميه مفاهيم الحسّ المشترك على ما هي عليه بوصفها مفاهيم علمية بالحالة غير الكاملة للعلم في الحاضر؟ ننسى آنئذ

التقدم المعجز للماضي القريب، ولكي لا نيأس نزعم بناء علم للإنسان بسرعة بنائنا لناطحة سحاب، ونبحث بحمّى عن تيمات جديدة أو نلجأ إلى طرق في الحساب معقدة. أو أيضاً: بعد احتقار الجهد العقلي المزدوج في التماهي وفي التجريد، يُصارُ إلى جعل حالة الأشياء الراهنة مثلاً أعلى، ويُقال إنّ علينا الاكتفاء بدراسة المعطيات دون افتراض، دون محاولة كشف تماسكها، كما لو أن عقلنا ليس جزءاً من المجتمع بمعنى أشد دقة أيضاً من كونه جزءاً من الطبيعة. تقتضي هذه المواقف في الواقع رأياً حقيراً عن الإنسان، سواء كموضوع أو كذات. كموضوع، لأن اكتشافه جدير على وجه اليقين بجهود وأعمال أكثر، وكذات لأن عالم الأنثروبولوجيا قادرٌ قطعاً على التفكير بصورة أدق مما يفعله في الآونة الحالية.

إذا سئل الآن عما ستؤول إليه الأنثروبولوجيا حين يُحوِّل التقدم الاقتصادي كل الشعوب إلى مواطنين حديثين للعالم، فبالوسع الإجابة أن علم الأنثربولوجيا حتى الآن قد تقدم بما فيه الكفاية لكي نتمكن من بناء علم الأنثروبولوجيا عن أنفسنا، وهو ما لم يكن على وجه الاحتمال ممكناً لو أن وجود المجتمعات المختلفة لم يرغمنا على الخروج من أنفسنا لكي نرى بطريقة علمية الإنسان بوصفه كائناً اجتماعياً.

ضمن هذا المشروع، لا أعتقد أن حصة موس كانت بلا أهمية. فبفضل عبقريته الشخصية ومكانته التاريخية استطاع أن يتصور أفضل من كثيرين غيره الشروط الواجب ملؤها. هل سيقال إنه كان عاجزاً عن الارتقاء بفن الفهم إلى مستوى العلم بجهوده وحدها؟ لكنه على وجه اليقين لم يفكر أبداً أن ذلك يمكن أن يكون مشروع إنسان واحد، بل، فقط، عمل أجيال من الباحثين ذوي الاختصاصات المتعددة.



الفصل السادس

الطائفة الأنثروبولوجية والأيديولوجية(*)

نقدم هنا نظرات عامة قادت إلى تدقيقها وإلى تنسيقها بعض الشيء سلسلة من الظروف. وأياً كانت النجاحات والتقدم والتطور الأخير للأنثروبولوجيا فإن وضعها الحالي ومستقبلها ـ وبصورة خاصة ولكن ليس بصورة حصرية في فرنسا ـ لا يفتأ يشغل ولا شك بصفات مختلفة عدداً منا. نود أن تسهم التأملات التي ستلي، والتي هي من حيث المبدأ محض نظرية، في إضاءة هذا الوضع، ومن ثم إن أمكن تأكيد وحدة هذا العلم[1].

(*) يعاد نشر هذا الفصل نقلاً عن: *L'Homme*, XVIII, (3-4), (juillet-décembre 1978), pp. 83-110.

وقد وضعت الإضافات النادرة بين قوسين.

(1) ما سيلي كان قد عرض أولاً في حلقتي الدراسية في معهد الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية، ثم في قسم الأنثروبولوجيا في جامعة شيكاغو. إني أشكر المستمعين على ملاحظاتهم التي كانت غالباً كثيرة الفائدة. منذئذ تم تطوير الجزء الأول مع بقائه من بعض النواحي شديد الإجمال. لقد أردنا أن نقدم لفكر علماء الأنثروبولوجيا مبدأ موضحاً بما فيه الكفاية وبعض الإشارات إلى نتائجه. وفي ما عدا الجوهري، فإن لغة تقريبية بدت بلا ضرر. هكذا نشير إلى كل نسق من الأفكار والقيم في مفهوم أكثر صرامة أو أكثر سعة، بوصفه أيديولوجية، أو على الطريقة الأمريكية بوصفه ثقافة، أو حتى بوصفه مجتمعاً؛ لا نميز بين أنثروبولوجيا اجتماعية =

العلم في علاقته مع الأيديولوجيات

أمام مثل هذه المشكلة، من الطبيعي أن نلتفت نحو الماضي، ونحو التطور المتأخر لدراساتنا بوجه خاص. ولئن كنت أفكر بالمنظور الذي ظننت أن باستطاعتي استخلاصه من موس قبل خمس وعشرين سنة، فبوسعي تماماً أن أبقي على وحي المجموع، لكن عليَّ أن أخفف من تفاؤلي النزق نسبياً آنئذ، وأن أصحح التأكيد على استمرارية بلا مشكلة بالعلاقة مع المثل الأعلى لعصر التنوير[2]. هناك حقاً مشكلة، مشكلة مركزية بالنسبة إلينا على الصعيد النظري، تتطابق من ثم مع مشكلة كبرى للحضارة الحديثة. وسيكفي أن نعمِّق موس لكي نراها.

إذا ما أخذنا في الاعتبار الأنثروبولوجيا في الثلاثين سنة الأخيرة لأمكننا أن نبتهج في **أول مقاربة**، بسبب المكان المتزايد المخصص في الإجمال لأنساق الأفكار والقيم أو الأيديولوجيات. وتوحي هذه الواقعة على الفور وبصفة استكمالية، بتأمل حول الأيديولوجية الخاصة بعالم الأنثروبولوجيا بالمعنى المزدوج لأيديولوجية اختصاصه ولأيديولوجية المجتمع المحيط ـ أعني المجتمع الحديث الذي نؤلف جزءاً منه بوصفنا علماء أنثروبولوجيا، أياً كانت من ثم جنسيتنا، ومكاننا أو ثقافتنا الأصلية، إلخ. تلك ستكون تيمتي الأولى.

= وأنثروبولوجيا ثقافية. وبما أن قصدي البناء وليس المماحكة، فقد ألغيت في الجزء الأول الإحالات حول المظاهر المختلف عليها، ولا أعطي ببليوغرافيا كاملة. يحيل النص على: Louis Dumont, «On the Comparative Understanding of Non-Modern Civilizations,» *Daedalus*, vol. 104, no. 2 (Spring 1975) (cité *infra: Daed.*).

بالنسبة إلى كلمة «فردانية»، وما شابهها، انظر الثبت التعريفي في نهاية الكتاب.

(2) انظر أعلاه، الفصل الخامس.

قلت لتوي «في أول مقاربة». وفي الواقع، يبدو أن تطور الأنثروبولوجيا يشكو من تقطع مزمن يحمل على التساؤل ما إذا لم تكن كل خطوة إلى الأمام مصحوبة بخطوة إلى الوراء. سأعطي مثلاً على ذلك في الجزء الثاني من هذه المقالة، بمناسبة دراسة الأيديولوجيات على وجه التدقيق. يبدو أن فراغ صبر محموم يدفعنا إلى حرق المراحل، وإلى نسيان أو إلى تعريض أثمن مكتسباتنا للخطر على المدى القصير. يمكن لهذه السمة أن تأتي من الولايات المتحدة، حيث تتتالى الموضات العابرة بسرعة في جوٍّ أيديولوجي ومؤسساتي تنافسي ملائم للمزايدة(3)، لكن الواقعة متواترة في الفكر الحديث، ربما دون شيء من الكثافة. صحيح أننا نقدم في بعض الأحيان تعاقب النظريات السائدة، من الوظيفية إلى البنيوية وإلى «التحليل الرمزي» بوصفه تتابعاً منظماً من التطورات التي ستكون عابرة باعتبارها غير كاملة. أرتاب هنا بشيء من المحاباة، وأخاطر بالمبالغة بدوري إذ أقول إننا نعيش في الظاهر على الأقل في ثورة دائمة. ومن تناوب الأطوار الذي وجده توماس كون (Thomas Kuhn) في تاريخ العلوم، يبدو أحدها، «الثورة البنائية» دائماً لدينا، في حين بقي قليلٌ من المكان للطور الأقل طموحاً والأكثر هدوءاً والمكرس لحلِّ المشكلات المحدودة (Puzzle Solving) في إطار اتفق عليه الجميع بين ثورتين.

يمكن تفسير ضعف الطائفة العلمية في العلوم الاجتماعية بوصفه صادراً عن طابعها نفسه. إن من طبيعتها في الواقع، أن تكون مُعَرَّضة بأكثر الصور مباشرة للأيديولوجية المحيطة. والحال أن هذه الأيديولوجية ليست معارضة بصورة أساسية ـ في رأيي، لأنها فردانية ـ لمبدأ الأنثروبولوجيا ولكل علم اجتماع سليم أو

(3) انظر الفصل الخامس، في النهاية.

معمق فحسب، بل هي أيضاً مقسمة إلى اتجاهات متباينة. ومن ثم فهي لا تستطيع إلا أن تُضعِفَ الإجماع الممكن انتظاره من الطائفة العلمية في مرحلة الاستقرار. وعلى العكس، من الواضح أنه بقدر ما يضعف الإجماع تقل قدرة الطائفة في الدفاع عن نفسها أمام الضغوط، إن لم يكن أمام اجتياحات الأيديولوجية العامة.

يُرى ضعف الإجماع المهني على نحو أفضل من خلال سمة أخرى: إذ تتكاثر اتجاهات متعارضة بهذا القدر أو ذاك داخل علم الأنثروبولوجيا - اتجاهات تبدو على وشك الانفجار إلى عدد لا نهاية له من فروع الأنثروبولوجيا يحمل كل منها صفة خاصة. سوى أن ذلك نظرة غير متقنة، ولا بد من التدقيق. سأميِّز ثلاثة مستويات: هناك أولاً (1) اختصاصات، كل منها مكرس لحقل محدد نسبياً داخل المجال الخاص للأنثروبولوجيا أو في مناطق الاتصال مع فروع أخرى. هناك بعد ذلك (2) توجهات منافسة تتناول المجال الكليّ نفسه، غير متلائمة في ما بينها بهذا القدر أو ذاك - كان يوجد منها على الدوام، وإذا كان صحيحاً أن عددها يزداد، فهي تتعلق من حيث المبدأ بالمثل الأعلى ذاته وتعترف بالمعايير العلمية نفسها. وأخيراً، هناك (3) توجهات أو شبه توجهات تزداد منذ قليل وتقترح في الواقع تحت مظهر أنثروبولوجيا خاصة إخضاع الأنثروبولوجيا لهموم غير أنثروبولوجية. هناك مجال للانتباه إلى الانتقال من (1) و(2) إلى (3) الذي يقود إلى إحلال وثوقية مستوردة محل مبادئ البحث الأنثروبولوجي. وبصورة عامة، هنا، في الحالة (3) إنما يُستَشعَرُ ضغط أيديولوجية الوسط بأكثر الصور مباشرة في شكل «فعاليات» (activismes) مختلفة.

إن طائفة علماء الأنثروبولوجيا هي - على الأقل على مستوى المؤسسات - أكثر ضعفاً في فرنسا منها في مكان آخر. لقد تركت

ندوة أخيرة مكرسة في ذهن منظميها لعلاج نقص فادح من خلال إعداد دستور جمعية لعلماء الأنثروبولوجيا الفرنسيين، لدى واحد لم يستطع حقاً أن يتابع إلا جزءاً منها، الانطباع بغموض شديد مرده في جزء منه لتطور الاتجاه (3) لدى الجيل الصاعد. من الواضح لمؤلف هذه السطور أنه لا يمكن توحيد علماء الأنثروبولوجيا ضمن جمعية تأخذ على عاتقها ضمانة علماء الأنثروبولوجيا المزيفين هؤلاء، والذين هم في الواقع من المعادين لكل ضروب الأنثروبولوجيا. أما وقد قيل ذلك، فإنني أعتقد أنني أرى هنا ظاهرة عميقة، لا تخلو من علاقة ـ ولكن فقط في علاقة مزيفة ـ مع الطبيعة الحقة للأنثروبولوجيا. فتحت صور مختلفة وأحياناً كاريكاتيرية يُضحّى، لصالح الالتزام الشخصي، بالأنثروبولوجيا بوصفها فرعاً علمياً، أي بوصفها فعالية مختصة، ـ وإن كان الالتزام على العكس تامٌّ بالتعريف ـ خاضعة لقواعدها الخاصة ومرتبطة بطائفة دولية من المتخصصين. إن ما يحمل على اللبس من ناحية الأنثروبولوجيا هو مدى طموحها، والوعد الذي تنطوي عليه في أن تتجاوز بمعنى ما الاختصاصات، وأن تتيح مدخلاً إلى الكلية، وعدٌ يمارس جاذبية مشروعة على الشباب وسأكون آخر من ينكره، لكنني مرغم على أن أدقق، وعلى أن أحدّد. لقد استخدمت كلمة «الكلية» الغامضة. يخلط معاصرونا طواعية بين الكلية (totalité) والشمولية (totalitarisme)، وتنطوي الشمولية على وجه التدقيق على لبْس في ما يخص الكلية. يجب إذن أن ندقق بصورة مطلقة أية كلية نقصد، وأن نبيِّن لا أنها ملائمة مع الاختصاص فحسب، بل أن الوعد الأنثروبولوجي نفسه يتطلب أن يقبل المرء بالتمييز بين قناعاته المطلقة وفعاليته المختصة بوصفه عالم أنثروبولوجيا. لا أدري إن كنت سأتوصل إلى هذا، لكنني أعتقد أن ما سيلي ملائم من هذه الوجهة. لدي الشعور أننا نمس هنا منطقة تتجذر فيها ضروب كثيرة من سوء التفاهم المعاصرة:

سوء تفاهم حول علاقة الأنثروبولوجيا مع العالم الحديث، وحول نوع الكلية -ـ المحدودة - التي تستهدفها بصورة مشروعة، وحول المكان الذي تستطيع - أو لا تستطيع - أن تخصصه للكليات الاجتماعية المحسوسة التي هي موضوعاتها الكبرى. والخلاصة، ضروب من سوء التفاهم حول المكان الضروري والمحدود الواجب تخصيصه للضغوط الحديثة منها أو غير الحديثة. إن مهنتنا ليست تصوفاً ولا فناً في الترفيه أو في المحادثة.

كذلك يَتَبَرَّرُ تعريفٌ للأنثروبولوجيا يضع في قلب النور، في مبدئها، روابطها الأيديولوجية.

لقد عرَّف مارسيل موس في الواقع الأنثروبولوجيا الاجتماعية منذ ما قبل 1900. أولاً، قول «أنثروبولوجيا»، يعني «طرح وحدة الجنس البشري». ثم بعد ذلك، «لكي نعطي لوحة علمية، يجب علينا اعتبار الاختلافات، ومن أجل ذلك لا بد من منهج سوسيولوجي»[4]. كل شيء هنا، وليس علينا إلا استخلاص مقتضيات هذين الفرضين الجوهريين. سنقوم بذلك على درجات. مع تأكيد وحدة النوع الإنساني، نحن داخل نسق حديث من الأفكار والقيم، مواطنو العالم مع معاصرينا وبصورة خاصة مع زملائنا في «العلوم الإنسانية» الأخرى والعلوم الدقيقة: جوهرياً، ليس هناك إلا رجال أفراد في جانب، وفي الجانب المقابل النوع الإنساني المسمى غالباً «مجتمع الجنس البشري». ولكن ها هو اعتبار «الاختلافات» يقودنا إن أعطيناه فقط كل ثقله إلى عالم ذهني آخر تماماً: لقد طرحنا مع روسو أن البشر ليسوا بشراً إلا بانتمائهم إلى مجتمع كليّ محدد، محسوس. ومن وجهة النظر هذه

(4) Louis Dumont, *Homo hierarchicus: Le Système des castes et ses implications*, coll. «Tel»; 39, réédition augmentée ([Paris]: Gallimard, 1979), p. 324, n. 1 et 2.

يظهر «مجتمع النوع الإنساني» قبل قليل بوصفه تجريداً مثالياً، كما كان روسو يقول متوجهاً في الواقع إلى ديدرو[5].

ولكن هل يجب دفع الاعتراف بالاختلاف إلى مثل هذه المسافة؟ سيُعترض بأن هذه النظرة ليست مقبولة بصورة عامة، وأن بالوسع على وجه التأكيد التخلص بأقل النفقات ما دام الكثير يفعل ذلك في أغلب الأوقات، إن لم نكن نفعله جميعاً في أغلب الأوقات. فبالإضافة إلى أن الاعتبار الكليّ لا يفرض نفسه على الجميع، يكفي أن توجد بعض المقولات القابلة للتطبيق على كل المجتمعات، بعض الكليات الاجتماعية لكي نستطيع تجاوز الاختلافات، والحديث عنها.

لكن التطور الذي ألمحت إليه في البداية قد أعاد إجمالاً الاعتبار للأيديولوجيات الأصلية في مواجهة أيديولوجيتنا، وبالتلازم مع ذلك، ووضَّح الطابع المركزي العرقي (ethnocentrique) أو، كما أفضل القول، المركزي الاجتماعي (sociocentrique)، لعدد من كلياتنا ♣ الساذجة أو المفترضة. إن للأطروحة الجذرية التي أقدمها فضيلة كشفية لمقطع نهائي. إن لها جدارات أخرى. مثلاً، إنها تطابق صيغاً مختلفة عُبِّرَ بواسطتها عن وضع أو وظيفة الأنثروبولوجيا: إن الوقائع الاجتماعية هي أشياء كما أنها ليست أشياء؛ وعلى عالم الأنثروبولوجيا أن «يترجم» ذهنية إلى ذهنية أخرى؛ إنه يتماهى في المُلاحَظ مع بقائه مُلاحِظاً؛ ويتوجب عليه أن يرى الأشياء في آن واحد من الداخل ومن الخارج، إلخ. ففي أساس كل هذه الصيغ تنفرش معارضتنا وتعطيها معناها الكامل: من جهة، الفردانية ـ العمومية الحديثة التي تؤسس وحدها الطموح الأنثروبولوجي ـ أرجو أن تُزان الواقعة جيداً ـ ومن جهة أخرى،

---

(5) في النسخة الأولى من *Contrat social*، انظر أعلاه، الفصل الثاني، ص 132 ـ 133، حول: **العقد الاجتماعي** لروسو.

المجتمع أو الثقافة، المغلقة على نفسها، مماهيةً الإنسانية مع شكلها المحسوس الخاص (والذي يربطِ الإنسان إلى الكلية الاجتماعية، ومن أجل ذلك أتكلم عن «الفيضية»). تبدأ الأنثروبولوجيا هنا. ومن هذا اللقاء تصنع تركيباً بتعديلها حدّيْه، ومما لا غنى عنه الإشارة إليه.

في الخطاب الذي يقدمه لنا المجتمع المُلاحَظ، والمفترض أنه غير حديث[6]، نقوم بالفرز. نقبل زعم هؤلاء الناس بأن يكونوا بشراً، ونرفض زعمهم أن يكونوا **البشر الوحيدين**، التخفيض الساذج للأجانب. نرفض بعبارات أخرى التشبثية أو المركزية الاجتماعية المطلقة التي تصاحب كل أيديولوجية فيضية.

على القطب المقابل، تجد عموميتنا الخاصة بنا نفسها معدلة هي الأخرى تحت مظهرين على الأقل: فهي تقبل بصورة إجمالية للذهاب من الفرد إلى النوع المرورَ بالمجتمع، أي أن الفردانية تبقى بوصفها قيمة نهائية، لا كطريقة ساذجة في وصف الاجتماعي. هنا تنذرنا المقاومة العنيدة المُواجِهة في العلوم الاجتماعية ذاتها لهذه النظرة التي لا تقبل المنازعة مع ذلك، لو كانت هناك حاجة لذلك، بقوة الصور الجمعية، وتعلمنا الضرورة المطلقة في ألا نعتدي على الوعي المشترك من خلال زعم تعليمه ما يجده حتى الاختصاصيون مهيناً. نلمح هنا أن الاختصاص الأنثروبولوجي يتطابق مع ضرب من الطليعة الضرورية في حركة الأفكار. يتبع هذا المظهر الأول مظهر ثان: فنحن أنفسنا نُعاد إلى **ثقافتنا الخاصة بنا ومجتمعنا الحديث كما لو أننا نعاد إلى شكل خاص من الإنسانية** التي هي استثنائية في نكرانها لذاتها بما هي كذلك ضمن العمومية التي تؤمن بها.

---

(6) في مجتمع حديث لن تكون المركزية الاجتماعية غائبة، بل موسطة فحسب. لقد اخترت الوضع النمطي.

هذه العمومية المعدلة منفتحة ولا شك على الجميع، وبصورة خاصة على العلوم الإنسانية الأخرى، لكنها تميزنا بهذا المعنى أنها تنبثق من قلب ممارستنا. إنها تمثل، مرئية من الخارج، مزيجاً على قدر من المهارة من الحداثة والتقليد، من العمومية والخصوصية[7]. لا يستطيع أي شخص أن يرفض من حيث المبدأ الواحد أو الآخر من القطبين، العامّ و«التفاضلي». ولكن ارفضوا التركيب المقترح هنا؛ عدِّلوا في هذا الاتجاه أو في ذاك معيار المقومات لتحصلوا على هذا الخطأ أو ذاك، هذا الضرب أو ذاك من ضروب سوء التفاهم المعاصرة. حين نستخلص مثلاً اعتباراً من الإقرار بأن مجتمعاً حديثاً ما يمكن أن يُدرسَ أنثروبولوجياً من قبل شخص ولد ويبقى جزئياً مقيماً في ثقافة أخرى، هذه النتيجة أنه يمكن أن توجد كثرة من الأنثروبولوجيات ـ أيْ: بقدر ما هناك من الثقافات المتميزة ـ فإننا ننسى بكل بساطة المرجع العام. ليس هناك في الواقع تناظر بين قطب حديث حيث تقع الأنثروبولوجيا وقطب غير حديث. آمل أن ألقي الضوء على هذه النقطة في التتمة.

هذا بالنسبة إلى الصعيد المعياري. أما على صعيد الواقعة الآن، فإن لوجهة النظر المقترحة في ما أعتقد قيمة مبدأ الدمج. تستطيع الأنثروبولوجيا على النحو الذي تمارس فيه في الوقت الراهن في تنويعاتها المختلفة أن توضع بالعلاقة مع هذا المبدأ.

---

(7) إذا ما افترضنا أنه يُراد المطابقة مع وجهة النظر المهنية هذه لموقف سياسي بالمعنى الأوسع، فإنه سيكون محكوماً بفكرة العالم بوصفه وحدة قيد الصيرورة، وهو ما يبدو، ربما على العكس من أفكار منتشرة، يتطلب بعض التقدمية ـ وليس المحافظة الغيورة ـ من أجل المجتمعات غير الحديثة، وبعض المحافظة ـ عكس «الهروب إلى الأمام» ـ من أجل المجتمعات الحديثة. (انظر الهامش رقم (9)، ص 262، وكذلك السطور التالية في هذا النص).

ليس المقصود هنا نظرة مانعة للنظرات الأخرى، بل المقصود على العكس منظور واسع بما فيه الكفاية ودقيق ليجمع كل الأعضاء المتناثرة لجهد مشترك. مثلاً، إن مجرد الوصف، المونوغرافيا الإثنوغرافية **الكاملة** المنكرة في أيامنا هذه بكثير من المبالغة، يجد هنا مكانه الطبيعي. أما بالنسبة إلى ما تبقى فإن صعوبة الإنجاز هي من الضخامة بحيث إن من الطبيعي غالباً الرجوع إلى التقسيمات أو التبسيطات التي حين تظهر أثناء التفصيل تراكب بطريقة منوعة وغير كاملة العامّ والخصوصي. يمكننا رؤيتهما كما لو أنهما درجتان مؤقتتان نقدر فائدتهما في لحظة ما، بالعلاقة مع الغاية الشاملة. نحن علم قيد الصيرورة، يتقدم بمعيار كبير بواسطة التخمينات المتلاحقة... والمتزامنة[8].

وأخيراً، أعتقد أن مكان الأنثروبولوجيا المميز على هذا النحو في عالم الأمس واليوم والغد يستبين بوضوح، ربما بخلاف الأحكام المسبقة المنتشرة بهذا القدر أو ذاك[9]. ومع الإبقاء على المسافة بين الاثنين، نلمح تناغماً عاماً بين تعريف ومستقبل علمنا والتطور المتوقع أو المأمول للعالم. وستزن الثقافات غير الحديثة بثقل يزداد على الدوام شدة في مصير الحضارة المشتركة[10] -

---

(8) انظر الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(9) شنت مؤخراً جمعية إنسانية حرباً ضد «التشويهات الجنسية» المفروضة في بعض المجتمعات على «ملايين البُنيّات والمراهقات»، انظر: *Le Monde* (28 avril 1977). إنها ممارسات مرتبطة بتدريب البنات. ولافتقاري إلى الاختصاص، فإنني أدع جانباً التفاصيل والأماكن المزعومة وأخطاء التفسير، وأطرح فقط المشكلة العامة. هي ذي، أليس كذلك، حالة تكون فيها الأنثروبولوجيا موضع خلاف بصورة مباشرة، حيث لا تستطيع أن ترفض جملة القيم الحديثة التي تؤسس الاعتراض، ولا أن تتحمل ببساطة مسؤولية الإدانة الصادرة والتي يمكن أن تؤلف تدخلاً في الحياة الجماعية لشعب ما. مثالياً، ها نحن مرغمون على أن نقرر في أية حالة، وحسب أي وضع خاص، وفي أي شكل من الأشكال وضمن أي حدٍّ من حدود العمومية الحديثة يُبَرَّر التدخل.

(10) *Daedelus*, p. 159.

دون مساسٍ بالأصالة المرجو أن تحتفظ بها كل منها. والحال أن هذه العمليّة تفترض فعلاً متبادلاً بين العامّ والخصوصي مماثلاً للفعل الذي رأيناه لدى مبدأ مهنتنا. ذلك يطرح، حقاً، سؤالاً مرعباً، سؤالاً يسود في أيامنا هذه المشهد العالمي ـ وفي الواقع كل المشاهد السياسية المحدودة ـ إلى درجة لا يسعنا معها الصمت عنه، حتى ولو فاض عن مجالنا، وحتى لو كنا لا نزال لا نعرف صياغته إلا بصورة شديدة النقصان. لنفتح إذن قوسين لنضمنهما هذا الإقرار الفظ. إن التحدي الكبير المعاصر للقيم الحديثة مؤلف من مطلب، أو من مشكلة التضامن البشري على مستوى العالم، والعدالة ـ ولاسيما على الصعيد الاقتصادي ـ في العلاقات بين الشعوب والدول. كان كوندورسيه يتنبأ أصلاً في عام 1793 أن التفاوت سيختفي كلياً بين الشعوب، وبينها فقط. لا شك في أنه بالعلاقة مع الحالة الراهنة للأشياء، يبدو التفكير «العولمي» بقدر ما نعرف قليل التقدم، ونرى تماماً لماذا. لكنه ربما كان يصطدم بالتناقض ذاته الذي وضعناه في مركز هذه التأملات. يمكن آنئذ أن تملك الأنثروبولوجيا إسهاماً تقدمه له.

لم أفعل بعد أكثر من أن أعبر عن مبدأ. هل هو قابل للإنجاز، وكيف؟ هنا سيفيدنا الفكر الألماني كدليل إيجابياً وسلبياً. يمكن أن نرى سلفنا المباشر في شخص يوهان غوتفريد هردر، الذي سمّى (Volk) «شعب» الطائفة الثقافية (بدلاً من الاجتماعية بصورة محضة). في كتابه **فلسفة أخرى للتاريخ**، الصادر في عام 1774، يتبنى هردر القيمة الأصيلة الخصوصية لكل طائفة ثقافية. إن المقصود احتجاج حماسي ضد عمومية عصر التنوير، وبصورة رئيسية الفرنسي الذي يتهمه هردر بأنه سطحي ومجاني، مختزل لتعقد ولثراء اختلاف الثقافات، وبوصفه كذلك بالقامع ـ ضمناً على الأقل ـ في مواجهة الوحدة الحيّة لثقافة محسوسة، كالثقافة

الألمانية[11]. أشير إلى أن هردر كان يلمح بقوة في نقطة البداية إلى التعارض بين المفهومين ـ فلنسمهما العمومية الفردانية والفيضية الثقافية ـ حتى وإن حاول بعد ذلك ككثير غيره من بعده، وبدون أثر كبير، أن يتجاوز النزاع. وأضيف ملاحظة: إن ردّ فعل من نوع ردٍّ فعل هردر يجب على وجه الاحتمال أن يحدث في كل مرة تشعر فيها ثقافة معينة بنفسها مهددة من قبل الثقافة العامّة الحديثة. لقد أثر هردر بعمق في ظهور القومية لدى الشعوب الناطقة باللغات السلافية (ومنهم التشيكيون)، وبالإضافة إلى ذلك فإن تأثير الثقافة الحديثة في الهند، حيث لم يُكتشف أي تأثير هردري (مباشر) قد استثار ردَّ فعل مماثلاً. بوسعنا فرضياً التعميم من أجل الحاضر وللمستقبل.

مفكر ألماني آخر، لم يكن هردر بالتالي مستقلاً عنه من هذه الناحية، يقدم لنا نموذجاً يناسب حاجاتنا ـ أريد الحديث عن نسق الذرات الروحية (monade) لدى لايبنتز. كل ثقافة (أو مجتمع) يعبر على طريقته عن العامّ، شأن كل واحد من ذرات لايبنتز الروحية. وليس من المستحيل تصور طريقة ـ معقدة وشاقة حقاً ـ تسمح بالانتقال من ذرة روحية أو ثقافة إلى أخرى بواسطة العامّ معتبراً بوصفه كامل الثقافات المعروفة كلها، ذرة الذرات الروحية الموجودة في أفق كل واحدة منها[12].

لنحيي ـ عابرين ـ العبقرية: فمن وسط القرن السابع عشر إنما يأتينا ما يؤلف ولا شك المحاولة الوحيدة الجادة للتوفيق بين الفردانية والفيضية. إن الذرة الروحية لدى لايبنتز هي في آن واحد

---

(11) انظر أعلاه، الفصل الثالث.

(12) المقارنة ثنائية القطب، انظر الفقرة 218 في: Dumont, *Homo hierarchicus: Le Système des castes et ses implications*; التبسيطات الممكنة، *Daedelus*.

كلٌّ في ذاته، وفردٌ في نسق متحد في اختلافاته ذاتها، لنقل الكل العامّ. إن انغلاق الذرة الروحية إزاء الخارج ـ المُسَاءُ غالباً فهمه ـ يعبر عن هذا المطلب المزدوج. ليس ذلك فقط نموذجاً يستجيب لمشكلتنا الأساسية، بل حدث أنه قد مارس تأثيراً كبيراً في الفكر الألماني في أكثر ما يملكه من خصوصي. يمكن لذلك أن يكون ذا فائدة كبيرة لنا. والواقع أن دراسة هذا الفكر هي التي قادتني إلى استخلاص الأطروحة التي أقترحها بوضوح. لكن يوجد هنا أيضاً دافع للحذر، لأننا نلمح بسرعة أن خلفاء لايبنتز غالباً أقل دقة منه حول نقطة جوهرية: فعدم تلاؤم الفردانية والفيضية في أغلب الأحيان منسيٌّ لديهم أكثر مما هو معترف به. إنهم يصادرون بالأحرى على العكس. ههنا مظهر مغالاة، وشطط هذا الفكر، وادعاء البناء في كل مرة على التناقض، والذي نلقاه بوجه خاص لدى الموفق الأكبر، والذي عليه أن يضعنا في حالة استعداد[13]. إننا نستفيد من الإدراكات العميقة للألمان ونفلت من الخطر بأخذنا نموذج لايبنتز لا مبرراً لمماهاة خيالية، بل كمثل أعلى يوجه عملنا، «فكرة مُنَظمة» بالمعنى الكانطي.

إن ما يؤلف بالنسبة إلينا أهمية الثقافة الألمانية في مجتمع الثقافات الفرعية القومية التي تؤلف الثقافة الحديثة هو القوة النسبية للمركب الفيضي. إن العلم الاجتماعي ذا التقليد الفرنسي يدين لها ربما بأكثر مما يظهر عليه عادة. ومن هذه الناحية، يبدو اثنان من مؤسسي علم الاجتماع في تضادٍّ عجيب. فدوركهايم، بوضعه التصورات الجمعية على الصعيد الأول، ينطلق من الكلّ الاجتماعي، في حين ينطلق ماكس فيبر من الفرد. ثمة، بالعلاقة

(13) انظر: Louis Dumont, *Homo aequalis, II, Idéologies nationales comparées: L'Idéologie allemande*, bibliothèque des sciences humaines ([Paris]: Gallimard, 1991): «Individu et communauté dans la pensée allemande».

[انظر أيضاً الفصلين الثالث والرابع].

مع التقاليد القومية السائدة، عملية عكس. تفسر حالة فيبر نفسها بتطور الأفكار في ألمانيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر (كسوف الرومنطيقية والهيغلية، سيادة الكانطية الجديدة، التأثير المتزايد للوضعية). أما بالنسبة إلى دوركهايم، فقد كان التأثير الألماني حاسماً في تكوين مشروعه. وسواء أمُحِيَ في ما بعد أم بولغ فيه من قبل البعض فقد قيس على وجه الدقة من قبل ستيفن لوكيس (Steven Lukes)[14]. وهناك شخصية ثالثة كبرى تأتي في وقتها لتكمل اللوحة: شخصية توينيس (Toennies). فبخلاف فيبر، فإن توينيس موجود في علاقة مباشرة مع الفكر الألماني برمته: فالطائفة لديه أو Gemeinschaft تتطابق مع فيضية آدم مولر (Adam Müller) والرومنطيقيين. وتظهر جدارته في إعادة تحليل، وتمييز المُرَكَّبين اللذين كان هيغل بعد أن توصل إلى الفصل بينهما قد عاد فجأة لتركيبهما وخلطهما ماركس. ها هنا في نظري سبب خصوبة الأطروحة المضادة لتوينيس. نعرف العكس الغريب للمعنى بين نظرة توينيس ونظرة دوركهايم في كتاب **تقسيم العمل**[15] (*Division du travail*). فدوركهايم يقول «تضامن آلي» حيث يقول توينيس «طائفة»، و«تضامن عضوي» حيث يقول توينيس «مجتمع». يأتي العكسُ مما يعتبره توينيس مستوى التصورات ودوركهايم، هنا، مستوى الوقائع المادية. تتكامل النظرتان، شريطة وضع دوركهايم في توينيس. إن ما أوْقفَ توينيس عن استثمارِ تضاده، هو أنه حمل تأمله على تناول تجاور العنصرين في كلٍّ

---

(14) Steven Lukes, *Emile Durkheim: His Life and Work: A Historical and Critical Study* (Harmondsworth: Penguin Books, [1973]), chap. IV, p. 92-93.

(15) جمع ورنر ج. كانمان (Werner J. Cahnman) التعليقات المتبادلة بين دوركهايم وتوينيس في: Werner J. Cahnman, «Tönnies und Durkheim: Eine documentariche Gegenüberstellung,» *Archiv. für Rechts - und Sozialphilosophie*, vol. 56, no. 2 (1970), pp. 189-208 (textes originaux), et Ferdinand Tönnies. *A New Evaluation*, Essays and Documents Edited and with an Introduction by Werner J. Cahnman (Leiden: E. J. Brill, 1973), pp. 239-256.

مجتمع دون أن يتوقف ملياً عند مرتبيته في كل حالة. يقدم تمييز توينيس شريطة أن يُضاف إليه بُعْدُ القيمة النسبية وحده، الأداة الأساسية للمقارنة التي يتطلبها ـ كما قلنا ـ وضع عالم الأنثروبولوجيا نفسه.

من الأسهل المحافظة عليهما متميزين Gemeinschaft وGesellschaft، الفيضية والفردانية، بدلاً من العمل على توحيدهما أو على تشميلهما بمعنى ما. إن نظرتيْ الإنسان في المجتمع حتى وإن كانتا في مجتمع ما حاضرتين تجريبياً على مستويات مختلفة غير متلائمتين مباشرة.

والحق يقال، ولقد تم الإلماح إلى ذلك، إن عدم التلاؤم هذا قد استوعب بتفاوت شديد. ربما استشعره بعض الزملاء بصورة قوية، ووجدوا في ذلك سبباً لعدم مرافقتنا في ممارسة خطرة نباعد فيها بكثرة على وجه اليقين القدمين الواحدة عن الأخرى. وغالباً على العكس، بل لا شك في أغلب الأحيان، لا يتم استيعاب عدم التلاؤم أو لا يتم التعرف عليه. ولربما أسهم منظور أرسططالي في ستره، كما حدث حين أضاف ماركس مذكراً بالـ zoon politikon، الحيوان السياسي، أن الإنسان هو «حيوان لا يستطيع أن يستفرد إلا في المجتمع»، أو حين يُعَدِّلُ اليوم شارل تايلور في بحثه عن صيغة عدالة توزيعية المساواة الأساسية للأفراد حسب إسهامهم النسبي في الخير المشترك. أما في ما يخصني، فإنني أؤكد أن الفكر الحديث يفتقر على نحو فريد ويفقد واحداً من أبعاده الجوهرية إن لم ننظر فيه في ضوء عدم التلاؤم هذا، حتى وبما في ذلك في الحالة التي يجهله فيها، أو لا يلتفت إليه فيها أو يمنعه[16].

---

(16) من أجل ماركس، انظر: Louis Dumont, *Homo aequalis, I, Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, bibliothèque des sciences humaines =

إذا كان الأمر على هذا النحو، فكيف نفعل لإقامة العلاقة بطريقة بناءة بين الفردانية التي ننحدر منها والفيضية التي تسود في موضوع دراستنا؟ لقد تحدثت عن نموذج لايبنتز. فهو يمثل، أفضل من مجرد توفيق، تركيباً مرتبياً للمبدأين اللذين يجب تمييزهما لاستخدامنا.

على أول مستوى، على المستوى الكليّ، نحن بالضرورة عموميون. لا نريد أن نرى النوع البشري بوصفه كياناً فارغاً من كل خصوصية اجتماعية، بل بناءَه بوصفه المجموع الكامل الذي نطرحه حقيقياً ومتماسكاً، لكل الخصوصيات الاجتماعية. نستعيد هنا طموح الألمان. فإنسانيتنا هي كحديقة هردر حيث كل نبتة - كل مجتمع - تسهم بجمالها الخاص، لأن كل واحدة تعبر عن العمومي على طريقتها. أو أيضاً كما هو الأمر بالنسبة إلى شيللر، «الكل هو أمامنا من جديد، لا غامضاً بل مُضَاءً من كل الجهات»[17].

على مستوى ثان، حيث نأخذ بعين الاعتبار نمط مجتمع ما أو ثقافة معطاة، تنقلب الأولية بالضرورة، وتفرض الفيضية نفسها. هنا يصير النموذج الحديث نفسه حالة خاصة للنموذج غير الحديث. بهذا المعنى كتبتُ إن علمَ اجتماع مقارناً، أي نظرة مقارنة لمجتمع ما، هو بالضرورة فيضي. ولتمييز هذه الطريقة، لنقل إن شعارها هو «المجتمع كعامٍّ محسوس».

وبصورة إجمالية، بوضعنا مستويات التناول، وداخل هذه

([Paris]: Gallimard, [1977]), pp. 195 sq., et Charles Taylor, «Normative Criteria of Distributive Justice,» communication inédite (43 p. ronéo); =

انظر أعلاه، الفصل الثاني، وخصوصاً حول جييرك وهوبس وروسو وهيغل.

(17) ملاحظة من شيللر على نص لهمبولت حول العصر القديم، انظر: Wilhelm Freiherr von Humboldt, *Gesammelte Schriften* (Berlin: De Gruyter, 1963-), p. 261.

المستويات وبطريقة متعارضة مبدأيْنا على مراتب في آن واحد إنما نتغلب على عدم التلاؤم ـ مثالياً ـ الذي تعرفناه واحترمناه. سنعترف في ما أظن إذا ما فكرنا ملياً أن من المستحيل في هذه المهمة أن نخصص قيمة أخرى تتعلق بالمبدأين، ومن المستحيل بوجه خاص ربط العمومية تماماً دون هدم الأنثروبولوجيا، ونخلف في المكان المخصَّصِ لها الأحلامَ حول كثرة الأنثروبولوجيات المطابقة لكثرة الثقافات.

فضلاً عن أنه لا يخلو من الملاءمة بالنسبة إلى نظام العالم (انظر أعلاه)، يتلاءم هذا الحل لمشكلة أنثروبولوجية مع قياسٍ يمكن أن يمنحه على المدى الطويل فائدة عامة. كما يمكن أنَ يستبق حلَّ المشكلة السياسية الكبرى الأخرى للمجتمعات الحديثة، مشكلة التهديد الشمولي الذي يخيم على الديمقراطية. إذا كانت الشمولية تمثل صداماً بين فردانية وفيضية [هنا بالذات، الفصل الرابع]، وإذا كانت تؤلف مرض الديمقراطية الحديثة حيث تسقط هذه الأخيرة على منحدر لا يقهر، حين لا ترى حدودها، وتريد تحقيق نفسها بصورة كاملة وتنقسم وقدَ أفشلتها الوقائع ضد نفسها، فنحن ـ وعلى التاريخ أن يعلمنا ذلك ـ ضمن حلقة. حقاً إن المطالبة بحقوق الإنسان تفرض نفسها في مواجهة الشمولية المستقرة، لكنها وحدها لا تخرجنا من الحلقة، ويشهد على ذلك عهد الإرهاب(*). سنرى ولا شك على المدى الطويل أن الحل يقوم على إعطاء الواحد والآخر من المبدأين المتعارضين مجاله

(*) عهد الإرهاب (La Terreur) هو الاسم الذي أعطي للقمع الثوري الذي جرى في العام الثاني (صيف 1793 ـ صيف 1794) حيث أقيمت المحاكم الثورية في باريس وفي سواها من المدن، واعتقل بين مائة ألف إلى ثلاثمائة ألف، وقتل بين 35000 و40000 شخص تقريباً منهم 16594 شخصاً أعدموا بأوامر من هذه المحاكم الثورية (المترجم).

الشرعي في التفوق من وجهة النظر الحديثة، الفردانية السائدة، ولكن مع الرضى بربط نفسه بمجالات مرتبطة. يجب إذن تمييز المستويات، وربما بأعداد كبيرة، مُغيِّرين ما يجب أن يتغير كما فعلنا أعلاه، أو كما كانت الحالة في المدينة القديمة. سيكون التعقيد كبيراً بالنسبة إلى الوعي الفردي أولاً ولا شك أيضاً في المؤسسات ـ ومن يستطيع أن يدهش من ذلك؟ ـ لكن الصدامات الكبرى سيتم تجاوزها. سيبين تحليل كافٍ للمجتمع الراهن من ثم أن مثل هذا الانقلاب في القيم ضمني في الممارسة: كما كان يرى تونيس ذلك، فالفيضية والفردانية (Gemeinschaft وGesellschaft) حاضرتان كل بدورها في المُعاش. ويكفي في النتيجة أن يصير هذا الانقلاب واعياً ضمن شكل مرتبيّ وأن يتعمم. ذلك تقدم حاسم وصعب للوعي المشترك أسهمت به الأنثروبولوجيا على طريقتها.

سوف أشير الآن، بعد أن فصّلتُ المبدأ، إلى بعض النتائج أو التطبيقات. لنبدأ بالنظر في الاعتراضات الممكنة. أليس النموذج المقترح وحيد الطرف؟ ألا يهمل كل أنواع الظواهر والهموم التي تستوقف اليوم بصورة شرعية انتباه زملائنا؟ ما الذي صارته فيه الحتميات الحيوانية، التقنية والاقتصادية، وبصورة أعم دراسة الأسباب والنتائج، والتفاعل بين المستويات الاجتماعية على النحو الذي يميزها فيه المجتمع الحديث، وبين المجتمعات أو الثقافات المتمايزة؟ ما الذي سيصير عليه التاريخ، والألسنية التطورية، والتغيرات الاجتماعية، والمظهر التكويني أو التوليدي؟ ما الذي سيصيره الفرد، الشخص الإنساني؟

لن أجيب عن جميع هذه النقاط التي تكتسب أهمية شديدة التفاوت إن فكرنا بالمكتسبات الحقيقية التي تتطابق معها. لقد أجملنا فقط إطاراً أو توجهاً عاماً دون تخصيص كل ما يمكن أن يدخل فيه، سواء ما أسميناه أعلاه الدرجات الوسيطة، المفيدة في

المواجهة ـ وهي في ذاتها شديدة الوعورة ـ التي شغلتنا، أو أيضاً إضافات لا تشوّه المبدأ كالتفاعل بين مجتمع ما ووسطه الإنساني. والواقع أنَّ بوسعنا دون ضير أن نعيد للذرة الروحية أبوابها ونوافذها ما إن نعترف لها بمبدأ الوجود الخاص بها بوصفها كلاً، وبوسعنا عزل ذرات روحية على مستويات مختلفة، مثلاً ثقافة إقليمية شأن المجتمعات (أو الثقافات الفرعية) التي تضمها.

ستستوقفنا مسألة التاريخ لحظة. لنلاحظ أولاً أن النموذج اللايبنتزي يَحلُّ كمخطط وحيد محلَّ النموذج الفيكتوري لتطور وحيد الاتجاه واضعاً الاختلاف محل استمرارية مفترضة[18]. وفوق ذلك، لم يزعم أحد في أي مكان أن مجتمعاً ما يجب أن ينظر إليه أو أن يقارن فقط تحت مظهر متزامن باستبعاد استمراريته أو حركيته الألسنية التطورية الخاصة به. المسألة هي في معرفة إن كانت الصيرورة أو قانونها في هذا النموذج هما ذاتهما بالنسبة إلى كل الذرات الروحية ـ وهو ما يقربنا من النموذجِ الفيكتوري أو من فلاسفة التاريخ بصورة عامة ـ أم إن كان لكل نمط اجتماعي صيرورته الخاصة به. هناك مجال لترك المسألة مفتوحة؛ إنها تتقاطع من ثم مع مسألة التفاعل.

حول نقطة هامة يوجد ثمة استبعاد. فالفرد في الحقيقة مستبعد بوصفه عنوان مرجع عام. الفرد، أعني الفرد الإنساني بوصفه قيمة، لا يظهر إلا في أيديولوجية المجتمعات الحديثة. هذا هو السبب في استبعاده واستبعاد مصاحبيه العديدين. سوف أشرح قصدي لكن عليّ قبل ذلك أن أصوغ تحفظاً، مشدداً عليه عند الحاجة أكثر مما يجب لئلا أترك شيئاً في الظل.

---

(18) Dumont, *Homo aequalis, I, Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, pp. 214 sq.

يجب على الأنثروبولوجيا ألا تنسى في ما أعتقد الحدود التي يمكن أن تنتج عن تجربتها الخاصة بها. ففي التعميم، انطلقتُ من الهند وكنت حتى الآن أواجه المجتمعات الحديثة بالمجتمعات التقليدية، بمعنى هذه المجتمعات الكبرى الشديدة التمفصل التي حملت الحضارات المتفوقة. هنا، أعمِّمُ من جديد، «المجتمعات التقليدية» على «المجتمعات غير الحديثة». ولكن هل يسعنا التأكيد أن المجتمعات الأبسط، والأقل عدداً، والأقل اتساعاً، والتي كانت الموضوع الرئيسي للأنثروبولوجيا تتواجه مع المجتمعات الحديثة بالطريقة نفسها التي تتواجه بها المجتمعات السابقة؟ لو تكلمنا بصورة إجمالية لقلنا إن ثمة شكّاً بالنسبة إلى بعض منها. لنفكر بميلانيزيا، وبصورة أدق بغينيا الجديدة. إن ما نعرفه عنها أن الفشل حتى هذا اليوم في هذا المجال لكثير من النظريات الجوهرية منها أو البنيوية يبدو يشير إلى أنه لم يُعثر هنا ـ أو أنه بالتضاد مع حالات أخرى، لم يُعثر **على الإطلاق** ـ على المحاور الأيديولوجية التي يمكن أن تقدم صيغة بسيطة نسبياً ومتماسكة. يمكن أن نصوغ آنئذ فرضية تقول إن هذه المجتمعات تعرف تباينات **غير** التباينات التي تعودنا عليها في أمكنة أخرى. بالنسبة إلى ما يهمنا، يمكن أن تقع في ما وراء أو خارج التضاد الفردانية/ الفيضية، بحيث توصَف على نحو سيئ سواء من وجهة النظر هذه أو من وجهة النظر تلك. وربما توجب مقارنتها حسب محور آخر مع الحديثة. وفي الوقت الحاضر هذا المحور أو هذه المحاور لا تظهر. وسيكون لاكتشافها على وجه اليقين نتائج بالنسبة إلى ما نعتبره مقرراً فضلاً عن ذلك، وعلينا أن نكون مستعدين لـ«مراجعة مؤلمة» شأننا في كل مرة لا يُعرف فيها مجموعُ معرفة كاملة.

وبقول ذلك ـ وللعودة إلى ما هو مقرر على نحو أفضل ـ هناك اعتباران، فضلاً عن المنطق الخاص بالمجمل، يبرران

استبعاد الفرد: (1) حين يؤخذ الفرد بوصفه واقعة أيديولوجية إنما يبدأ حقاً في نظري الاكتشاف السوسيولوجي ـ أو المقارن ـ للمجتمعات الحديثة. (2) كانت الفردانية ومقتضياتها، باعتبارها مستوردة إليها بصورة ساذجة، العقبة الرئيسية في دراسة وفي فهم المجتمعات غير الحديثة (ستبدو الواقعة شيئاً فشيئاً بوضوح بمقدار ما يتم تحرير هذه المقتضيات على نحو أفضل)[19]. والخلاصة أننا حين نحتجُّ ضد «المفهوم المفرط في اجتماعيته للإنسان» في علم الاجتماع المعاصر، أو حين يُعْلن أن المقصودَ في نهاية التحليل وفي ما وراء كل تجريد بشرٌ أحياء ـ ولْنفهم: أفرادٌ أحياء ـ لا أرى في ذلك، من وجهة النظر التي هي هنا وجهة نظري، سوى احتجاج الأيديولوجية الحديثة ضد منظور سوسيولوجي حقيقي. لقد شرعنا في اكتشاف **بُعْدٍ** للإنسان محجوب في الواقع، مستبعد لا شعورياً، لدى المحدثين. وهي مهمة تحتاج إلى نفس طويل لهذا السبب نفسه، وتؤدي إلى كليّة، ولكنها كما قلنا في البداية، مهمة اختصاصي وكليّة خاصة. لسنا مكرّسين لـ«البعث الكامل» لشيء آخر غير المجتمعات والثقافات. ولهذا الاختصاص من وجهة نظر الفرد، الوضع نفسه الذي تملكه الاختصاصات الأخرى.

من البديهي أن بوسعنا أن نتوقع حول هذه النقطة أشد ضروب التوتر قوة بين الأيديولوجية المحيطة والأنثروبولوجيا أو الاعتبار السوسيولوجي المحض بصورة عامة. يتجلى هذا التوتر اليوم من خلال محاولات استيراد موقف ناشط في الأنثروبولوجيا، أعني نزعة اصطناعية(*) ذات قاعدة التزام شخصي

(19) انظر المصدر نفسه، *passim*.

(*) النزعة الاصطناعية (artificialisme)، في علم النفس، وحسب جان بياجيه، هي نزعة لدى الطفل لاعتبار كل شيء عملاً إنسانياً. أما في الفلسفة، فهي نزعة تقول إن التفكير العلمي الذي قام مقام التفكير الميتافيزيقي ليس افتراضاً عقلياً بل حقيقة واقعة (المترجم).

هي هنا وهمية وشاذة بقدر ما هي في غير وقتها حالياً. والحقيقة، إذا كان هناك شيء تعلمناه رغم مبالغات وحدود الوظيفية، فهو أن الوقائع الاجتماعية أكثر ترابطاً في ما بينها مما تبدو عليه للوهلة الأولى. من الغريب إذن، في الوقت الذي يضعُ فيه الاحتجاجُ ضدَّ هدم التوازنات الطبيعية الاصطناعيةَ الحديثةَ موضعَ الفشلِ وللمرة الأولى لدى الرأي العام، أنْ يتوجب تذكيرُ أناس يعلنون انتماءهم للأنثروبولوجيا أن البيئات الاجتماعية، وهي نفسها جزء من الطبيعة من هذه الناحية، هشة بالقدر نفسه. حقاً إننا نحترم، بل ندافع عن المجتمعات غير الحديثة. ولمجتمعنا إنما نحتفظ بتدخل تعسفي بقدر ما. أليس مما لا شك فيه أن مجتمعنا ليس واحداً منها؟ يضيف البعض أنه لفهمه لا بد من التزام يتناول تحوله. إن التناقض بين الماركسية والأنثروبولوجيا واضح هنا للعيان. لنأت إذن إلى هذه الحتميات التقنية ـ الاقتصادية المزعومة التي تدعم شكلاً من التطرفية. لنذكر أنها ألفت منذ البداية جزءاً من الفرضيات التي كان عليها أن «تفسر» طبائع المجتمعات، وأن تعيد تبايناتها إلى الوحدة. وأقل ما يمكن أن نقوله إن هذه الأفكار لم تُؤَكد: نعرف أننا لا نعرف، وهذه المعرفة السلبية ليست نتيجة يمكن إهمالها. هناك كتاب حديث لمارشال ساهلينز يبدو لي يستخلص بصورة مثيرة للإعجاب خلاصات هذه التجربة الطويلة، ويقيم التفسير الحاسم إزاء الماديات من كل نوع[20]. أيودُّ البعض رغم كل شيء استعادة هذه الأفكار المتخلفة كلها مع تعديلها بصورة فرضيات؟ حسناً جداً. المشكلة هي أن ما يُعطي نفسه

---

(20) Marshall Sahlins, *Culture and Practical Reason* (Chicago, IL: University of Chicago Press, [1976]).

إنه كتاب شجاع بحجم رسومه، وجدير بالتقدير للدقة الواعية في المناقشة، والذي يبرز بصورة خاصة بسبب شخصية المؤلف وتطور أفكاره. ولقد استكمل بكتاب آخر هو: Marshall Sahlins, *The Use and Abuse of Biology: An Anthropological Critique of Sociobiology* (London: Tavistock Publications, 1977).

باعتباره فرضية هو الشيء ذاته الذي، شأن العقيدة التي تفيد في أمكنة أخرى في هدم مجتمعات لصالح إرادة القوة لبعض الأشخاص في نهاية الحساب، يسمح هنا بالذات بالتضحية لصالح الأيديولوجية المحيطة وأن يهمل مع ادعائه الانتماء للأنثروبولوجيا، وبدافع الراحة الشخصية، مكتسباتها الرئيسية، سواء أكانت إيجابية أم سلبية.

لنعد إلى الأنثروبولوجيا بالمعنى الحقيقي للكلمة. إذا كانت طبيعتها ومهمتها على النحو الذي وصفناه، فإن بعض مظاهرها يُفهَم بسهولة. هكذا أسفنا أحياناً لأننا لا نتوصَّلُ في معظم الأوقات إلا إلى «مستوى متوسط من التجريد». تلك فدية تعلقنا بالاختلاف، بالمحسوس، وبالتالي بكرامتنا. والأمر نفسه بالنسبة إلى ثقل وتعقيد إجراءاتنا الأشد ثقة. ليس هناك أي شك في أن أدواتنا غير كاملة في معظمها، وأنها تتطلب التحسين. لكنه ليس من الحكمة رفضها كما لو أن بالوسع استبدالها دفعة واحدة بأدوات كاملة، ما دامت الطبيعة المعقدة للمهمة تستبعد مثل هذا الأمل. شأن مقولة «القرابة» مثلاً. إنها تركب في الوضع الراهن، وبطريقة غير كاملة ولا شك، العمومية والاختلاف المحسوس، وبوصفها كذلك لا تخلو كلياً من القيمة[21].

تجعل طبيعة المهمة التوتر العميق يميز عملنا، وهو توتر يتطابق مع طموح علمنا، وفي الوقت نفسه مع صرامة علمنا، ويشرط تقدمه. وحين نفكر في ذلك ندرك أن كثيراً من المواقف المعاصرة، وهي ليست جديدة حتى وإن وجدت أرضية صالحة في الأجيال الصاعدة، تعبر عن رفض، غير واعٍ غالباً ولا شك، لهذا التوتر. ويتطلب التحقق من ذلك كتاباً كاملاً، إلا أن من الممكن أن يتقرر مصير الأنثروبولوجيا هنا: هل ستتوصل إلى المحافظة

(21) الفصل الخامس، ص 250 من هذا الكتاب.

على نزعتها وعلى وحدتها، أم أنها في طريقها إلى أن ترزح تحت عبء الضغط المتعدد الأشكال لهذه الأيديولوجية الحديثة نفسها التي ولدتها؟

يُلاحَظُ رفض التوتر دفعة واحدة في كل مكان يحسم الحكم فيه تعسفياً وضعاً غامضاً جوهرياً أو غير مؤكد (الموقف المتحزب بدلاً من الموقف العلمي مثلاً)، في كل مكان يُقضى فيه على أحد القطبين الحاضرين، ويُخضع تعسفياً، ويُمحى مبكراً أو بصورة نهائية لصالح القطب الآخر. هكذا، ونظراً إلى أن عاداتنا الذهنية تقاوم التحول الذي تتطلبه الثقافة المدروسة منها، يمكننا أن نتخيل طريقتين متضادتين في ألا نواجه الصعوبة. تتمثل إحداهما في اعتناق الحياة الغريبة (exotique)، بعد قطع كل علاقة مع علم «الترجمة»: ربما قدم ذلك تجربة شخصية كاملة، لكنه لا يقدم إسهاماً في طائفة البحث. وتقوم الأخرى على تقليل المسافة، من أجل أول ميدان، بالبدء في دراسة أناسٍ قريبين منا ـ وهو مشروع عسير ربما يلائم على نحو أفضل بحاثة نضجوا في مكان آخر. نتلافى هنا صدمة الغربة، لكننا نخاطر آنئذ بالبقاء سطحيين. صحيح أن «امتياز الابتعاد» الذي ننادي به لم يعد منكراً من الخارج فحسب، بل يُعترَضُ عليه من الداخل. وذلك علامة إما على أن سلطة تقنية البحث الوحيدة مبالغ في قيمتها، أو على أن الامتثالية تنتشر على حسابنا. الواقع أن من يتبنى هذا الدرب الممهد سيُقادُ على وجه الاحتمال عبر منحدر غير محسوس إلى الاقتراب من التكنوقراطية، في حين أننا نتهم من سبقونا، بخفة لا تصدق لكنها ذات دلالة، بأنهم وضعوا أنفسهم في خدمة السلطات القائمة أو «الإمبريالية».

لنطبق الآن التأمل السابق على العلاقة بين الأنثروبولوجيا وبيئتها الاجتماعية، وهي هنا المجتمع الفرنسي، وبصورة خاصة على مسألة الإدخال المحتمل للأنثروبولوجيا في التعليم ما قبل الجامعي. لنبدأ في تمهيد الأرض. المشكلة مثلثة: غاية التعليم،

ومحتواه ونتائجه المتوقعة. لا يمكننا تبسيط إلا ما هو مقرر، وضعف الإجماع في المهنة يجعل من الصعب التوقف عند ذلك. وفوق ذلك، لا يتوقف ما يُعَلَّم على الكتب التي نستخدمها فحسب، بل كذلك على الاتجاهات السائدة للذين يُعَلِّمون. يمكننا إذن أن نتوقع رؤية ازدهار نزعة مادية إجمالية. هناك ما هو أسوأ، لأن النسبية توشك في غياب نظرية عامة أن تكون الخلاصة الرئيسية التي تُستخْلصُ من تعليم بدائي. سنودُّ على وجه اليقين التصدي للعنصرية، وستعجب بقوة إن اكتشفنا أننا شجعناها. هذا النوع من المشكلات فرض نفسه على انتباه زملائنا الإنجليز[22]. وسأذكِّر الذين يمكن أن يتصوروا أن باستطاعتهم ـ بلا عواقب ـ جعل القيم المعاصرة نسبية لا على مستوى فعالية اختصاصية، بل على مستوى الوعي المشترك، أنَّ المجتمع الذي عُمقت فيه العملية أكثر هو بلا شك ألمانيا فايمار، ونعرف ما الذي جرى في ما بعد ـ دون أن يتوجب أن نرى في ذلك السبب الوحيد. وبكلمات أخرى، إن تعليماً أوّلياً للأنثروبولوجيا ليس ممكناً إلا حين تُوَضّح علاقتنا، أكاد أقول المهنية، بالقيم الحديثة وتطرح بصورة جلية. وبخلاف ذلك، سنشارك في عدم المسؤولية، أو في شيء ما ليس له من الأنثروبولوجيا إلا الاسم. (لنقل بسرعة إنه لا يسعنا تناول العنصرية، في ما يخص فرنسا، دون الإشارة إلى وضع ومعاملة «العمال المهاجرين»؛ تواجه الأنثروبولوجيا هنا تحدياً رهيباً نودُّ الاعتقاد بقدرتها على مواجهته).

والحال، يتفق على وجه الدقة أن نموذجنا يستجيب تماماً للحاجة التي أتينا على الإشارة إليها. إنه يستجيب في نظري للطموح الإنسانوي الأرفع، ويملك إذن، **من حيث المبدأ**، أكبر

(22) *Rain (Royal Anthropological Institute News)*, no. 12 (January - February 1976), p. 2. cependant le projet semble suivre son cours. انظر: *Rain (Royal Anthropological Institute News)*, no. 20 (June 1977), p. 14.

قيمة تربوية. من حيث المبدأ فقط: فبالإضافة إلى أن عدداً من علماء الأنثروبولوجيا سيرفضونه على وجه الاحتمال، فإن الذين يمكن أن يقبلوه سيوافقون على أنه يؤلف عبئاً ثقيلاً على الحمل من قبل الاختصاصي نفسه، وأنه لا يمكن فرضه على عقول شابة قيد التكوين. لنختم: الاقتراح سابق لأوانه، إنه يتطلب دراسة أكثر عمقاً مما بدا أننا نظنه، وقبل كل شيء أن تنظم الطائفة أفكارها. حقاً ليست هذه الخاتمة خاتمة مثيرة، لكن البداهة تفرض نفسها.

نقطة أخيرة. حسب فكرة قد تكون غامضة لكنها على قدر من الانتشار، إذا لم تكن الأنثروبولوجيا في أيامنا علماً بالمعنى الدقيق، فإن عليها في تقدمها أن تقترب من هذا المثل الأعلى، وربما أن تحققه على الأقل. سوى أننا مضطرون في ضوء ما قيل هنا، وليس بلا تردد، إلى أن نضع هذه الفكرة موضع شك. في الواقع، يبدو أن تقليد العلوم «القاسية» هو من طبيعة تؤمِّنُ لنا قدراً من الصرامة ومن الاستمرارية. ولكن هل الأمر على هذا النحو؟ إذا قمنا بحساب الإسهامات الحقيقية والتزيينات المستعارة لوجدنا أن تأثير العلوم الدقيقة تأثير إيجابي، وأن تقليدها سلبي. حقاً سيكون من المأمول أن يكون لكل عالم أنثروبولوجيا تكوين أولي في هذه العلوم، سوى أن من المؤكد أن التقعيد الحسابي يتصاحب غالباً بفكر بدائي، أو يخفي مشكلات حقيقية وقابلة للحلّ.

لنستعد إذن مسار حُجّتنا. لقد كشفنا مرات عدة عن علاقة عسيرة بين الأنثروبولوجيا والعمومية الحديثة. وتوصلنا إجمالاً، برفضنا ضروباً من الإنكار الطائشة والحذف السهل، إلى فكرة توسيع هذه العمومية، أولاً كمنهج ثم على الأقل كنتيجة لتركيب منسق مع عكسه على صعيد القيم الاجتماعية. وأخيراً قربنا هذه العملية من عملية المستقبل الممكن للحضارة العالمية. نصل الآن

إلى مظهر آخر لهذه العمومية الحديثة. معيارياً، العامُّ هو العقلانية، والقوانين العلمية معطاة عادة بوصفها القضايا الوحيدة العامة حقاً وليست تحصيل حاصل. مشكلتنا هي في أن نضع أنفسنا بالعلاقة مع هذه العقلانية. سيقال إنها مسألة عبثية: العقل واحد، ولا يمكننا التهرب منه دون أن ننفي أنفسنا عن الحقيقي. ليس المقصود في الواقع الهرب من العقلانية في ذاتها، والمسألة أقل عبثية مما يبدو. هناك نوعان - كي لا نقول ثلاثة أنواع - كبيران من العقل يوصيان بالتحفظ أمام العقلانية العلمية.

أولاً، لم يبدأ البشر في التفكير حين ابتكروا، في اليونان كما يقول لنا الكلاسيكيون، «الخطاب المتماسك». لا بد وأن يكون الابتكار قد قام على **تفكيك** ما: لقد فُصِلت مختلف أبعاد الوجود، كل واحد منها في مقطع متميز من الخطاب. الخطاب العقلاني يقول شيئاً واحداً في آن واحد، في حين أن الأسطورة أو القصيدة تشير إلى كل شيء في جملة واحدة. الواحد سطحي، والآخر «سميك»[23]. الأسطورة هي فكرة متماسكة، لكن تماسكها متجذر في تعددية أبعادها، إنه من نمط آخر غير التماسك الخطابي أو «العقلانية». لا نستطيع لذلك تركه يُنْفى في «اللاعقلانية» المشبهة باللاتماسك.

ليس هذا كل شيء، لأن التفكيك استمر. تستهدف العقلانية الفلسفية أيضاً الكليّة، حتى وإن كانت كليّة «خُففت ثخانتها». تستهدف العقلانية العلمية التي تسود لدى المحدثين، في كل مرة، شريحة من الكليّة. إنها جوهرياً أداتية (علاقة الوسائل بالغايات)، واختصاصية بمعنى أنها تمارس عملها داخل المقصورات التي لم تُحَدَّد عقلانياً بل تجريبياً[24]. إن لعقلانية العلم بين العديد من

---

(23) انظر: «*Thick description*» لـ Clifford Geerts.

(24) Dumont, *Homo aequalis, I, Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, p. 29.

النتائج نتيجة أن تعقد أو «تعدد تعقد» التجربة البشرية التي كانت الأسطورة تفترضها وتتلقفها هو الآن مبعثر. كل واحد منا لا يشارك في العلم كما يشارك كلٌ منا أو كان يشارك في الأسطورة. هنا نلاحظ انقلاباً جسيماً (راجع توينيس ـ دوركهايم): الفاعل المعياري هو الفرد، لكن المعرفة ليست حاضرة كلها إلا في الجسم الاجتماعي المتنوع. ثم إنني أعتقد أن الأنثروبولوجيا يمكن أن تساعد على العثور على مبدأ وحدة الثقافة حيث يسود العلم أو على الكشف عنه[25].

دافع ثان للتحفظ: هذا التفكيك العلمي لعالم الإنسان فرض ولا شك نفسه بعد نضال طويل، ولكنه لم يتم دون أن يستثير في ثقافتنا نفسها تياراً من الاحتجاج. وعلى سبيل المثال، فإنَّ كلاً من هدم الكون المرتبي، والقطيعة موضوع / ذات، ووضع الصفات في مرتبتين إحداهما قابلة للقياس (أولية) والأخرى غير قابلة للقياس (ثانوية)، اسُشعِرَ بوصفه اعتداء على الإنسان. نعرف عداوة غوته باسم الحس الإنساني بالحياة والكليات الحيّة، للعلم الآلي والذري في عصره. وقد ردَّدَ ليفي ـ ستراوس صداه إجمالاً في الدفاع عن الصفات الحساسة. وهذه الواقعة تشير إلى الاستمرارية مع الثقافات غير الحديثة لهذا التيار الاحتجاجي المغمور ولا شك، لكنه غير قابل للإهمال بسبب ذلك.

يمكن استخلاص حجة ثالثة من تطور العلم نفسه. لن أشير إليها إلا بوصفها تأكيداً على التقارب وعلامة عليه، لأن إنساناً جاهلاً هنا يمكن أن يرتكب أخطاء فاحشة. لنبق إذن عن قصد في جو من الغموض، ولنقل ببساطة إن هناك أزمة في العلم النموذجي، الفيزياء[26]. لقد كان لمبدأ عدم اليقين لهيزنبرغ ولا

(25) [انظر الفصل السابع] من هذا الكتاب.

(26) لقد أتيح لي الاطلاع على المداخلات التي أعدها دانيال بل =

شك أن يبهج غوته، وأن يؤكده في الوقت نفسه الذي يذكر فيه بالعلاقة المألوفة لنا بين المُلاحِظ والمُلاحَظ.

من هذين الضربين أو الضروب الثلاثة من التأملات يمكننا أن نستنتج أن علماً من نمط الفيزياء الكلاسيكية لا يمكن أن يُمدَّدَ إلى العقلانية العامّة. إن نجاح العلم ثابت ولا يمكن أن يكون المقصود إنكاره، لكنه أيضاً نجاح وحيد الطرف وغير كاف لنفسه بنفسه، شأن نجاح المجتمع الذي يحمله، والاثنان معاً يحفلان بالصراعات وبالخطر، لأنهما يستدعيان استكمالاً، ويرفضانه في آن واحد[27].

هذا يعني في آن واحد الفائدة التي يمكن أن تمثلها جهودنا والحذر الذي يُمْلى علينا. وكما أننا اعتقدنا على مستوى القيم الاجتماعية أننا وجدنا أنه كان من الممكن بسط العمومية الحديثة لندخل فيها عكسها، كذلك يسعنا هنا محاولة التوفيق بين العامِّ «المسطح» والعامِّ «الثخين» أو، كما قلنا بمناسبة المجتمعات العامّ المحسوس. لكن ذلك ليس ممكناً إلا ضمن منظور معاكس: فكما أن الضوابط البسيطة في الفيزياء الكلاسيكية تبدو باعتبارها حالات خاصة ضمن منظور أوسع، كذلك العامّ المجرد للعلم يمكن أن يظهر كحالة خاصة من العامّ المحسوس. نرى أي مفارقة ستحدث ـ إذا كانت مهمتنا التي نستشفها هي أن نعمل على دمج الثقافة

= (Daniel Bell) وآخرون من أجل الحلقة الدراسية في آسبن ـ برلين (Aspen-Berlin) (أيلول / سبتمبر 1975)، والتي حملت عنوان «نقد العلم» (The Critique of Science) ونظمتها الجمعية الدولية لحرية الثقافة.

(27) إنني مرغم على الإيجاز، ولكن سنفكر على وجه اليقين هنا بالاصطناعية الاجتماعية. [هناك اعتراض ضخم، يتوجب علينا الإشارة إليه على الأقل. إن ما قيل أعلاه ينطوي على خطأ الحديث عن العلم دون المساس بالرياضيات، وهي مع ذلك ملكة العلوم، ومحض عقلانية في ذاتها، وليست بأي شكل من الأشكال أداتية، والتي تعتبر قضاياها ضرورية وصالحة بصورة عامة. لنقبل ذلك هنا شريطة حق الجرد. يبقى أن العالم كان مفككاً لكي يمكن أن يصير موضوع رياضيات. إضافة 1983].

العلمية ضمن الثقافات الإنسانية الأخرى - في إرادتنا نسخ العلوم الصحيحة بأي ثمن، وهي التي يقلُّ بالتدريج تيقنها من أساسها.

يمكن أن نرى بالأحرى نزعة الأنثروبولوجيا، بوصفها علماً اجتماعياً أساسياً، ضمن مسار معاكس ومتمم لمسار العلم (الكلاسيكي) والأيديولوجية الحديثة بصورة عامة: إعادة التوحيد، الفهم، إعادة تكوين ما فصلناه، وميزناه، وفككناه. ودون أن نتحدث عن التوازي بين بعض طرق الأنثروبولوجيا وطرق الفيزياء الحديثة، من المسموح أن نلاحظ أن مساراً مماثلاً حاضر من قبل في مشروعنا كما هو أو بالأحرى كما يصير. ألم تحقق الأنثروبولوجيا أصلاً، في الواقع، في عزوفها عن علوم الطبيعة، وعن التفسير السببي، وعن التنبؤ، وعن التطبيق، إلخ. أشدَّ ضروب التقدم أهمية؟

صحيح أن المهمة وقد استشفت على هذا النحو مهمة ضخمة، بل إنها ستبدو خرقاء إن قربناها من الحالة الحالية للمهنة، متفرقة، ومبعثرة في اتجاهات شديدة الاختلاف. إننا نُرّدُّ على الدوام إلى ضرورة تحسين الطائفة العلمية. وما دام الإجماع لن يكون فيها أكثر حياة، والوحدة أكثر وعياً، فستبقى أرفع مصائرنا ظلالاً بلا جدوى.

أتوقف، وسيقال لي إنه هنا إنما كان يتوجب البدء: هل الإصلاح ممكن؟ وكيف العمل؟ أكتفي بثلاثة مقترحات: 1) على الطائفة الأنثروبولوجية أن تُعَرِّفَ نفسها في طبيعتها وفي وظيفتها بالنسبة إلى الأيديولوجية الحديثة. 2) يكمن مبدأ الوحدة في مقارنة ضروب العامِّ المحسوس ضمن منظور عموميّ. 3) نفهم آنئذ أن عدداً من الممارسات المعاصرة هدّامة للطائفة. كل واحد يستطيع أن يفحص ممارسته الخاصة، وأن يُحَسِّنها من هذه الناحية.

حيث المساواتية ليست في مكانها

أود أن أبيِّن ملاءمة النقاش الذي سبق بالنسبة إلى الممارسة المعاصرة على مثال معين ذي دلالة عامة.

إن الاتصال داخل طائفة البحث يتطلب مفاهيم عامّة، لكن التطور الأخير الذي يشدد على خصوصية كل ثقافة يهدم ويُضعف، أحياناً عن طيش ولا شك، الكليّات التي لجأنا إليها حتى الآن. من المفيد إذن أن نعيِّنَ على الأقل بعض الكليّات، الصلبة أو الدائمة بما فيه الكفاية، للخطاب الأنثروبولوجي. لقد أجملنا أعلاه طريقة مقارنة أدخلت مبدأ عاماً على مستوى كليّ. ولكن هل نستطيع التأكيد على حضور مركبات عامة في كل ثقافة؟ في غياب عناصر جوهرية، ستكون أنماط علاقات. هناك المعارضة المميزة. إنه كما هو جلي مكتسب أساسي. سأبين بناء على مثل يجب أن نضيف عليه المعارضة المرتبية أو **ضمُّ العكس** بوصفه نمط علاقة بين عنصر ومجموع. وبما أني أدخلت في مكان آخر هذه المعارضة، فإني كنت سأترك طواعية لآخرين القيام بتطبيق على قدر من الوضوح. لم يتم هذا التطبيق. ولا بد من الاعتقاد أن الأيديولوجية المحيطة تجعل المرتبية على وجه اليقين غير شعبية[28]. أقترح هنا إذن دفاعاً وتوضيحاً للمعارضة المرتبية حول حالة لا تكفي فيها المعارضة المميزة.

إنها أيضاً فرصة تقديم مثل عن الانقطاع الكثير التكرار في دراساتنا. يمكننا اعتبار الكتاب الكلاسيكي للسير إدوارد إيفانز ـ بريتشارد (Sir Edward Evans-Pritchard) عن الآزانديه (Azandé) بوصفه ردّاً على ليفي ـ برول (Lévy-Bruhl). كان المؤلف قد اهتم كثيراً بليفي ـ برول، وكان في هذا الكتاب يتجاوزه من خلال بيانه

(28) راجع مع ذلك ملاحظة 1983 في نهاية هذا الفصل (الهامش (*)).

أن الأحكام التي كان هذا يصفها باعتبارها «قبل منطقية» مرتبطة بأوضاع محددة ولا يمكن أن تُعَمّم باعتبارها مميزة لـ«عقلية»، كما لو أن الناس نفسهم لا يعرفون اللجوء إلى المنطق في أوضاع أخرى. إن همَّ تمييز مختلف ضروب الأوضاع، سواء بالعلاقة مع المعتقدات الخاصة بالسببية (آزانديه) أو مع مفهوم «نسق جزئي» (النوير Nuer)، كان يظهر قبل خمسة وعشرين عاماً باعتباره مكتسباً هاماً وحاسماً. هل سيُقال إنه لا يزال على هذا النحو اليوم؟ يبقى أن هذا الهمَّ يخلو بصورة خطيرة من بعض أنماط الدراسات. وهذا الانقطاع يبرز بشكل ملحوظ إن كشفناه لدى الحاشية المباشرة لإيفانز- بريتشارد نفسه. نعلم أنه بفعل تشجيعه إنما وُضِعَ في موقع الشرف، بواسطة ترجمات إلى اللغة الإنجليزية بين طرق أخرى، كلُّ هذا الجزء من تراث المدرسة الدوركهايمية الذي لم يستعده رادكليف ـ براون (Radcliffe-Brown). هكذا، بعد أن ترجم المقالتين الكبيرتين لهيرتز (Hertz)، أعدَّ رودني نيدهام (Rodney Needham) اعتباراً من عام 1962، في معهد أكسفورد نفسه، الذي ترأسه إيفانز ـ بريتشارد حتى تقاعده، ومع تشجيعه، ثم نشر في عام 1973 كتاباً جماعياً يحمل عنوان **اليمين واليسار: مقالات حول التصنيف الرمزي الثنائي**[29] (*Droite et Gauche:*

(29) Rodney Needham, ed., *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*, Foreword by E. E. Evans-Pritchard (Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1973).

كلمة موجزة تاريخية لاستكمال تفصيل نيدهام (ص XIV-VIII من المصدر المذكور): كان هرتز منسياً في أكسفورد عام 1952 حين كنت أشير إليه في محاضرتي عن موس (انظر الفصل الخامس من هذا الكتاب) التي استثارت انتباه إيفانز ـ بريتشارد، انظر مدخله لترجمة: *Essai sur le don*, en français dans: *L'Arc*, 48 (1972), p. 29.

كان يجهل وجود **المتفرقات** لهرتز في مكتبة المعهد (مجموعة رادكليف ـ براون) وحصل عليها على الفور. انظر رجوعه إلى هرتز في كتاب: Needham, ed., Ibid., p. 95 et n. 10.

ولقد خانته ذاكرته حين أكد (المصدر المذكور، ص 9) أنه كان دائماً يتكلم في أكسفورد عن هرتز. وكان أقل مغالطة في عام 1960 حين كان يكتب: «for a =

Essais sur la classification symbolique duelle). إنــه كـتـاب هـام، ينطلق من **مقالة** هيرتز عام 1909 - وينفتح على صورة معه - ولا يجمع أقل من ثمانية عشر إسهاماً قديماً ومتأخراً وجديداً، منها مقالتان للناشر، دون حساب مدخل يقدم فيه البانوراما التي كوّنها. يجب أن يكون واضحاً أنني لم أختر رودني نيدهام لأوجه له نقداً شخصياً: إنني أتناول هذا الكتاب بوصفه ممثلاً لنمط من التحليل، وبصورة عرضية باعتباره يطرح مشكلة الاستمرارية. فبالعلاقة مع المؤلفات الكلاسيكية لإيفانز - بريتشارد، انتقل الاهتمام هنا إلى نسق الأفكار والقيم، النسق «الرمزي» أو الأيديولوجية، منظوراً إليه في ذاته وبمعزل نسبياً عن المورفولوجيا الاجتماعية. لقد عثرنا ثانية على هيرتز. والغريب، بالنظر إلى الظروف، أنه قد أهمل التمييز الإيفانز - بريتشاردي عن الأوضاع، والذي كان يمكن أن يسمح - في شكل مختلف قليلاً - بمتابعة أو بتجديد هيرتز في حين أننا نكتفي في الواقع بتوضيحه، بصورة شديدة الثراء على كل حال. هذا على الأقل ما سوف أجهد في بيانه.

لقد اكتشفنا إجمالاً أو أعدنا اكتشاف أو وضعنا في المقام الأول أن الإنسان يفكر بالتمييز، وأن التعارضات التي تنتج عنه تؤلف بمعنى ما نسقاً. لقد انسقنا على هذا النحو إلى تقديم قوائم تعارضات متماثلة تقريباً في ما بينها، «تصنيفات ثنائية»، كضرب من شبكة ثنائية تؤلف جوهر «النسق الرمزي» المحليّ، أو على أقل تقدير مظهراً هاماً من هذا النسق. وبما أن المادة مألوفة، سأطرح دفعة واحدة الأشياء في التجريد. لنأخذ سلسلة من التعارضات أ/ب، ج/د، هـ/و، ح/ط نقدمها في عمودين:

= «number of years» في المدخل إلى ترجمة هيرتز: Robert Hertz, *Death and the Right Hand*, Translated by Rodney and Cludia Needham (London: Cohen & West, 1960), p. 9.

هذه الحادثة الخاصة بالانقطاع في الأنثروبولوجيا وبفائدة تبادل الباحثين بين البلدان.

أ، ج، هـ، ح في مواجهة ب، د، و، ط. لقد وجدنا على الأقل في بعض الظروف تماثلاً بين التعارضين الأولين: أ/ب = ج/د؛ كذلك، في ظرف آخر، هـ/و = ح/ط، إلخ. الهمُّ مؤكدٌ[30] في أخذ كل واحد من التعارضات ضمن ظرفه، أو بالأحرى أخذ كل واحد من التماثلات بين اثنين من هذه التعارضات ضمن ظرفه. ولكن من الواضح أن في بناء جدول من عمودين اختلطت كل الظروف أو حذفت. والخلاصة أن تمييز الأوضاع يكفُّ عن أن يُعتبر بوصفه ملائماً لحظة المرور إلى المجموع، كما لو أن كل وضع في ذاته كان مستقلاً عن مجموع «العقلية»، في حين يجب أن يكون واضحاً أن التمييز ذاته للأوضاع يتوقف على العقلية موضع البحث. لن أستوقف الحجة التي تعني أن التمييزَ لدى إيفانز - بريتشارد محضُ تجريبي أو خارجي، وليس أيديولوجياً؛ صحيح أن المظهر الأيديولوجي هنا موضع تشديد: فالتمييز يصير تمييز المستويات في الأيديولوجية.

لا شك في أن مثل هذه التبسيطات شائعة حين يوضع منظور جديد موضع التطبيق. هل عُدِّلَ هذا المنظور في مكان آخر؟ سوف أُصَحِّحُ عند الحاجة، لكني لا أرى في أي مكان علم تصنيف للأوضاع بوصفها مُرتبة، وبالتالي مُعرَّفة، في الأيديولوجية المدروسة. على العكس، يفترض بالأحرى أن النسق الأيديولوجي كله قطعة واحدة متراصة. هكذا فإن تفسيري لنسق الفئات نُقِدَ باعتباره قابلاً لنوعين من الأوضاع المحددة بالعلاقة مع النسق الأيديولوجي، أوضاع القيم وأوضاع السلطة. كان نقادي يطلبون أن يُنظرَ إلى الأوضاع كلها كما لو أنها من نوع واحد، وهو ما يتطابق مع اتفاق كامل بين الأيديولوجي والتجريبي (ولا شك في أنني كنت أنا نفسي قد أفسحت من ثمَّ مجالاً في بعض المواضع

(30) Needham, ed., Ibid., introduction, pp. XXVII - XXVIII.

لمثل هذه الإمكانية). وبمناسبة المثل نفسه، إذا كان يُعترض في المقابل بأن هناك أكثر من نوعين من الأوضاع، فلن أستبعد مسبقاً الفرضية، بل سأذكّر بالأحرى بسفسطة زينون حول آخيل والسلحفاة(*): إن من نتيجة الوضع المرتبي أن التمييزات المتلاحقة الممكنة هي دلالات كاملة سرعان ما تتناقص؛ والواقع أنَّ آخيل يلحق كما نعلم بالسلحفاة.

وعلى وجه التدقيق، ربما لعب النفور من المرتبية دوراً هنا. إذا كان التمييز بين الأوضاع يتطلب اعتبار القيم، أي إدخال المرتبية، وإذا هرب الباحث الحديث منها، فإن بوسعه النزوع إلى رفض أو إلى تحييد «وضع» معرفي من هذا النوع. يتوجب علي هنا أن أطرح تعريفاً. وسوف أنتهز هذه الفرصة لكي أوسِّعَ بعض الشيء التعريف المقدم في السابق[31]. أُسمّي تعارضاً مرتبياً التعارض بين مجموع (وبصورة أخص كلّ) وعنصر من هذا المجموع (أو هذا الكلّ)؛ العنصر ليس بالضرورة بسيطاً، فقد يكون مجموعاً فرعياً. هذا التعارض يتحلل منطقياً في مظهرين جزئيين متناقضين: من جهة العنصر متماه مع المجموع باعتباره يؤلف جزءاً منه (الفقري هو حيوان)، ومن جهة أخرى هناك اختلاف أو بصورة أدق عائق (فالفقري ليس - فقط - حيواناً، والحيوان ليس - بالضرورة - فقرياً). هذه العلاقة المزدوجة من الهوية والعائق هي أشدّ دقة في حالة كلٍّ حقيقي مما هي عليه في

(*) سفسطة أو بالأحرى إحراج* يبين أن تقسيم المكان والزمان لا يمكن أن تكون له نهاية؛ فأخيل لن يلحق أبداً بالسلحفاة لأنه وقد انطلق بعدها، فإنها تكون، في كل مرة يبلغ المكان الذي وجدت فيه سابقاً قد انتقلت إلى مكان آخر. إن تصور مكان وزمان مستمرين، أي قابلين للتقسيم إلى ما لانهاية، يعني نفي إمكان الحركة. لم نعلم بهذا الإحراج إلا من خلال نقد أرسطو له في ما بعد ناسباً إياه إلى زينون الإيلي (المترجم).

(31) L. Dumont, «On Putative Hierarchy and Some Allergies to It,» *Contributions to Indian Sociology*, N. S., no. 5 (December 1971), pp. 72-73.

حالة مجموع تعسفي بهذا القدر أو ذاك (انظر في ما بعد). إنها تؤلف فضيحة منطقية، وهو ما يفسر من جهة فقدان مكانتها ومن جهة أخرى فائدتها: كل علاقة عنصر بالمجموع الذي يؤلف جزءاً منه تُدخلُ المرتبية وهي غيرُ مقبولة منطقياً. المرتبية هي جوهرياً ضمُّ العكس. والعلاقات المرتبية موجودة في أيديولوجيتنا الخاصة بنا، كما بدأت ببيان ذلك[32] وأستمر في القيام به، لكنها لا تتبدى على ما هي عليه. الأمر كذلك ولا شك في كل مرة تتأكد فيها قيمة ما: فهي تخضع عكسها، لكننا نتجنب قول ذلك. وبصورة عامة، إن على أيديولوجية تعادي المرتبية أن تتضمن بالطبع شبكة كاملة من الآليات لكي تُحيِّد أو تستبدل العلاقة موضوع البحث. ولن أستبقي منها إلا اثنتين بهدف المناقشة الحالية. قبل كل شيء، يمكننا تلافي وجهة النظر التي يمكن أن تظهر فيها العلاقة. هكذا، لقد اعتدنا في علوم قوانين التصنيف أن ننظر بصورة منفصلة إلى كل مستوى، وأن نتلافى التقريب بين عنصر من الفئة الأولى، وليكن أ، من عنصر من الفئة الثانية، وليكن ب. بالعلاقة مع هذا الفصل، يمكن لمعايير التمييز أن تكون مختلفة من مستوى إلى مستوى آخر (حيوانات/ نباتات؛ فقريات/ لافقريات؛ ثدييات، إلخ) نُنْتِجُ بذلك مجموعات، لا كليات (أدناه). آليّة أخرى، شديدة الأهمية، تكمن في التمييز المطلق الذي نقوم به بين الوقائع والقيم[33]. هكذا تُنفى المرتبية من مجال الوقائع، ويحمينا التعقيم القائم في العلم الاجتماعي من الالتهاب المرتبي. ذلك بالطبع وضع استثنائي من وجهة النظر المقارنة، كما نراه في الأيديولوجية الحديثة نفسها مع ميلها إلى أن توحد من جديد وأن

---

(32) Dumont, *Homo aequalis, I, Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, index, s.v. «Hiérarchie».

(33) ملاحظة من دانيال دو كوبيه (Daniel de Coppet) هي في أصل هذه النقطة وفي تفصيلها في ما بعد.

تخلط «الكائن» و«وجوب الكينونة» الذي يفتح الدرب، كما نعرف بالتجربة في أوروبا، إلى الشمولية؛ على النحو الذي ألح عليه ليزيك كولاكوفسكي (Leszek Kolakowski) مؤخراً[34].

لنطبق الآن المبدأ المرتبي عل التصنيفات الثنائية، أو بصورة أدق على التعارض الذي يعتبر شعاراً لها بين اليمين واليسار. المشكلة، على النحو الذي تظهر عليه في الأدب وفي الكتاب المستشهد به، معرفية جوهرياً. والتعارض يُعالج على نمط واحد باعتباره تعارضاً مميزاً، مجرد «قطبية» أو «تكاملية». لكن الحدّين في الواقع أوِ القطبين **لا يملكان** وضعاً متساوياً: أحدهما أعلى (اليمين بصورة عامة)، والآخر أدنى. ومن هنا المشكلة على النحو الذي طرحت عليه تاريخياً: كيف حدث أن التعارضيْن اللذيْن نعتبرهما (مجاناً) متساويين ليسا كذلك في الواقع؟ وفي لغة هيرتز، لماذا «تفوّقُ» إحدى اليديْن؟

إن ما ينقص هنا هو الاعتراف بأن الزوج يمين/يسار ليس قابلاً للتعريف في ذاته، بل **فقط بالعلاقة مع كلٍّ ما**، كلٍّ محسوس بقوّة ما دام المقصود هو الجسم الإنساني (وأجسام أخرى بالمماثلة). الواقعة مألوفة من الفيزيائي الذي سيضعُ مُلاحِظاً خيالياً لكي يمكنه التحدث عن يمين وعن يسار. كيف يسع «التحليل الرمزي» أن يجهله؟

إنَّ القول إن التعارض يمين/يسار يعيد إلى كلّ، يعني القول إنه يملك مظهراً مرتبياً، حتى وإن كان للوهلة الأولى لا يتجلى في النمط البسيط حيث يضمُّ حدٌّ حدّاً آخر والذي أسميته أعلاه «تعارضاً مرتبياً». لقد اعتدنا تحليل هذا التعارض إلى

---

(34) Leszek Kolakowski, «The Persistence of the Sein-Sollen Dilemma,» *Man and World*, vol. 10, no. 2 (1977);

انظر أيضاً ما سيلي، ص 313 وما بعدها من هذا الكتاب.

مركبيْن، كما لو أنه يتضمن في الأساس تناظراً في المبدأ، أعمّ، وفوق ذلك، تناظراً في الاتجاه يمكن أن ينضاف إليه ويمكن أن ترتبط به القيمة. تلك طريقة، ولنسجل ذلك، في فصل **الواقعة** (التناظر المفترض) **والقيمة** (الإضافة اللاتناظرية). وبصورة محسوسة في الواقع، ليس اليمين واليسار **في العلاقة نفسها مع الكلِّ الخاص بالجسم**. إنهما متباينان على هذا النحو في القيمة وفي الوقت نفسه في الطبيعة. وما إن يربط بهما صلات أو وظائف مختلفة، حتى يصير هذا الاختلاف مرتبياً لأنه يُحال على الكلّ. ستكون وظيفة اليمين أهمّ بالعلاقة مع الكلّ من وظيفة اليسار: أكثر جوهرية، وأكثر تمثيلية، إلخ.

نلاحظ من ثم حول هذه النقطة تنوعاً كبيراً في حساسية المؤلفين لهذا الجانب. أثناء دراسته رمزية سلاح النوير (Nuer)، أي رمحهم (Spear / Lance)، يقدمه إيفانز ـ بريتشارد باعتباره «استطالة لليد اليمنى» ويجد أن هذا السلاح «إسقاط للأنا وتمثيل لها» (Stands for the Self). و«باعتباره استطالة لليد اليمنى فهو يمثل الشخص في مجموعه»[35] بل في ما وراءه، العشيرة. على العكس، وفي المجلد نفسه، يتوصل برندا بيك في مقالة شديدة التحزب مع ذلك، حول الفئات المعترف بها أو المفترضة لليد اليمنى ولليد اليسرى في منطقة صغيرة في جنوب الهند، إلى استبعاد المرجع للمجموع إلى درجة الزعم ضد كل بداهة أن فئات اليد اليسرى ستكون كذلك بوصفها أجنبية على النسق القروي لتقسيم العمل[36].

---

(35) Needham, ed., *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*, pp. 94, 100.

(36) Brenda Beck, «The Right-Left Division of South Indian Society,» in: Needham, ed., Ibid., pp. 391-426.

في كتابها: Brenda E. F. Beck, *Peasant Society in Konku: A Study of Right and* =

ليس التفوق هنا إذن محتملاً، بل ضرورياً لأنه ينتج عن تباين الحدّيْن بالعلاقة مع الكلّ. بوسعنا الاعتراض أننا بقولنا ذلك لا نقوم إلا بنقل المشكلة: ما الفائدة من قبول أن اختلافاً في الوضع هو هنا ضروري إذا بقي علينا دوماً معرفة لماذا يُفَضَّلُ حدٌّ في معظم الأوقات، ويُفَضَّلُ في حالات نادرة الحدُّ الآخر؟ سيُجاب أولاً أنه باستبدالنا تعارضاً غير متناظر أو منظم بتعارض متناظر أو متعادل الوضع خيالياً، فإننا نقترب من الفكر الذي ندرسه. وهكذا من الواضح أن تعارضات أخرى مجاورة لهذا التعارض في لوائحنا الثنائية هي الأخرى أيضاً بين حدود مرتبية (رجل / امرأة، إلخ)، وتلك هي الحالة التي يجب أن تكون من حيث المبدأ في «التنظيم الثنائي» ما دامت توجد هنا أيضاً علاقة مع الكلّ[37]. (عليّ أن أشير بصورة عابرة إلى أنني في دراسة

= *Left Subcastes in South India* (Vancouver: University of British Columbia Press, [1972]);

ويطلق، في الواقع، اسم كونغو على المنطقة. تعتني هذه المؤلفة في أن تفسر في البداية (ص XIV، الهامش 7) أنها حذفت المرجع إلى الأيدي، الموجود في التعبير المحلي، والعام في الأدب، لأن كلمة «يد» تشير أيضاً إلى الذراع وإلى جانب الجسم. وكانت نتيجة هذه الطريقة إسقاط المرجع إلى الجسم (والسؤال الحتمي: أي جسم؟).

(37) مثل قريب العهد هو من الوضوح بحيث يقودني إلى أن أضيف الهامش الحالي. والمقصود هو: Christopher Krocker, «Les Réflexions du soi,» dans: Claude Lévi-Strauss, dir., *L'Identité: Séminaire interdisciplinaire, 1974-1975*, édité par Jean-Marie Benoist [et al.], figures (Paris: B. Grasset, 1977), pp. 157-184.

لنطرح أنه إذا كانت العلاقة بين العنصر والمجموع مرتبية، فعلى العكس تشير العلاقة المرتبية بين الحدّين مع استبعاد أي حدٍّ آخر إلى كلية مركبة من هذين الحدّين. هنا، كل عشيرة من عشائر البورورو مرتبط بزوج من آرويه (aroe) المرتبي الذي يرعى كل منهما عشيرة فرعية. نقرأ أن العلاقة بين «حدّيْ الزوج ليست جوهرياً علاقة تشابه بل هي كنائية: أكبر، أصغر؛ البكر، الأصغر؛ أعلى، أسفل؛ أول، ثان، إلخ.» (المصدر المذكور، ص 164). إن استبدال «مرتبية» التي تفرض نفسها هنا، بـ «كنائية» شديد الإيحاء: هل ستسمح لنا طريقة الاستعارات بدورها أن نفلت مما يزعجنا، وهل بدأت في تحقيق ذلك؟ (شذوذ آخر في المقطع: نقرأ «إسمية» بدلاً من «واقعية» بمعنى المدرسة، الاعتقاد بواقعية الفكرة). إن تعبير «كنائية» يظلل التماثل مع الوضع النسبي =

قديمة، تناولت أنا أيضاً المرتبية بطريقة غير مباشرة، اعتباراً من التعارض التمييزي الوحيد(38). فإذا ما عملنا حسب ما هو مقترح هنا، فإننا نتخلص إجمالاً من صعوبة أضفناها نحن أنفسنا بصورة مجانية، والتي تصرُّ على أن نفصِلَ الوقائع (أو الأفكار) والقيم. يبدو هذا الفصل إذن باعتباره غير شرعي.

ليس هذا كل شيء. بل نحن نستخلص من جهدنا ميزة عملية مباشرة. إنَّ التعارض المتساوق بالتعريف قابلٌ للقلبِ إلى ما لا نهاية: وقلبُهُ لا ينتج شيئاً. لكنَّ قلبَ التعارض غير المتناظر، على العكس، ذو دلالة، والتعارض المقلوب **ليس نفس** التعارض الأصلي. إذا كان التعارض المقلوب موجوداً في نفس الكلِّ الذي كان فيه التعارض المباشر حاضراً، فهو يشير بوضوح إلى تغير في **المستوى**. الواقع، إنه يشير إلى مثل هذا التغير بأكبر قدر من الاقتصاد من خلال عدم استخدامه إلا عنصرين مرتبيين ونظامهما. هل نملك هنا الأطروحة المضادة الكاملة لهذه التصنيفات التي نستخدم فيها معياراً جديداً لكل مستوى؟ هنا، يُشارُ إلى الوحدة بين المستويات وتمييزها معاً: نحن نواجه كلاً، وليس مجموعاً فحسب، ومن المحتمل بقوة أن يكون مستوى ما متضمناً في مستوى آخر (ضمُّ العكس، مرتبية بالمعنى الدقيق).

= لنصفي البورورو الذي قيل إنه يتعلق بالاستعارة. يتحدث المؤلف قليلاً جداً عن النصفين، ويبدو لي أن ليفي ـ ستراوس هو الذي طلب إليه في النقاش الذي تلا أن يحدد عدم تناظرهما. بعد أن أشار إلى قوة هوية مجتمع البورورو (المصدر المذكور، ص 158)، فات المؤلف مبدأ هذه الهوية: أن كل ما هو حقيقي يتجلى في شكل زوج مرتبي. إنّ «كليةَ ثنائية المبدأ» (المصدر المذكور، ص 169) هي بالضرورة مرتبية.

(38) Louis Dumont: «Définition structurale d'un dieu populaire tamoul: Aiyanâr, le Maître,» *Journal asiatique*, 241 (1953), pp. 255-270, reproduit dans: *La Civilisation indienne et nous*, collection U. Prisme; 46 (Paris: A. Colin, [1975]).

لا يمكننا أن نحلم بتوضيح لهذا الوضع أجمل من التوضيح الذي قدمه بيار بورديو في وصفه للبيت القبيلي[39]. ما إن يتم تجاوز العتبة حتى ينقلب المكان، تتبادل المشارق. كما لو أن العتبة كانت مركز التناظر، أو بالأحرى التشابه، بين الفضاء الخارجي والفضاء الداخلي للبيت المقلوب بالنسبة إلى الأول. ولكن لنتجاوز هذه الصورة المادية، ولنقل بالأحرى إنَّ الفضاء الداخلي مختلف نوعياً عن الخارجي، بالإضافة إلى أنه في الوقت ذاته هو نفسه. نحن على علم حين نجتاز العتبة أننا انتقلنا من مستوى حياة إلى مستوى آخر. تمييز سنعثر عليه دون أي شك في صور أخرى في الثقافة، وهو على وجه الاحتمال أشد قوة هنا منه لدى أناس لا يوجد لديهم مثل هذا القلب وحيث الفضاء الخارجي يستمر ببساطة في البيت، حيث لا يُعبَّرُ عن البيت إجمالاً بوصفه كلاً مكانياً تابعاً أو شديد التنظيم للفضاء الخارجي.

يمكننا التحقق بناء على أمثلة كلاسيكية أن الشيء نفسه حقيقي في الانقلابات بين اليمين واليسار. لنأخذ مجتمعاً يتفوق فيه اليمين بصورة عامة. إذا انقلب التفوق عند المرور بعنصر مُصَنَّفٍ كيسار، فهذا يعني أن هذا المستوى متميز بوضوح عن المستويات الأخرى في الأيديولوجية المحلية، وتتطلب هذه الواقعة بدورها أن يُعترفَ بها بوصفها خاصية مهمة للأيديولوجية الكلية. نُفاجأ إذن حين نرى رودني نيدهام في دراسته حول المُغوي (Mugwe) يتلافى التعبير عن مثل هذه الحالة باعتبارها انقلاباً، وينكر في أحد الهوامش متابعة تيمة الانقلاب لأنها شديدة الاتساع[40]. يمكن أن نفترض مع ذلك أن الانقلابات، سواء أحدثت بين الفعل

---

(39) Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, précédée de *trois études d'ethnologie Kabyle*, travaux de droit d'économie, de sociologie et de sciences politiques; no. 92 (Genève-Paris: Droz, 1972), pp. 57-59.

(40) Needham, ed., *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*, pp. 117-118, 126, n. 26.

الشعائري والفعل العادي أم داخل الشعائري نفسه أم بين عالم الأحياء وعالم الأموات، إلخ.، تملك هذه الوظيفة المشتركة، وأن تقريبها في ما بينها يمكن أن يضيء كل شيء. وبعد ذلك في الكتاب، وبمناسبة الرمزية الخاصة بالنيورو، يميل نيدهام، وخصوصاً بمناسبة العرافين والأميرات[41]، إلى الاستفادة من الانقلاب، لكنه لا يتابع ولا ينسِّق.

نرى أن الإدراك المرتبي لتعارض ما كالتعارض بين اليمين واليسار يحيلنا على تمييز المستويات في الأيديولوجية الكليّة. في حين أن التعارض التمييزي المستخدم في حالته الخام في التصنيف الثنائي يُذرِّرُ المعطى وينسِّقه في الوقت نفسه، والتمييز المرتبي يوحده بصهره بُعْديْن من التمييز: بين المستويات وداخل كل مستوى. هكذا كانت المرتبية في دراسة الفئات تقود، ما إن تعرف، إلى تمييز المستويات. وبصورة أعم، إذا قبلنا البحث بالنسبة إلى كل ثقافة عن الفكرة ـ القيمة المتفوقة التي تحركها أو، كما كان ماركس يقول، عن الأثير الذي يعطي فيها لكل شيء لونه، لرأينا في الوقت نفسه ـ ضمن منظور مقارن على كل حال ـ خطوط التنظيم الكبرى للكلِّ الأيديولوجي، والوضع المرتبي بالضرورة للمستويات.

تنتج هذه المرتبية في المستويات عن طبيعة الأيديولوجية ذاتها: فطرح قيمة ما، يعني في الوقت نفسه طرح لا ـ قيمة، إنه تنظيم أو تكوين معطى سيبقى فيه اللامعنى. لكن هذا اللامعنى لا يمكن أن يكون محدوداً كما تتطلب الأيديولوجية لكي تبرر ذاتها في نظر نفسها، إلا لأن القيمة تتمدد بالتدريج عليها وهي تتدهور شيئاً فشيئاً. إن مرتبية المستويات إذن هي فرضياً واحدة من السمات العامة التي كنا نبحث عنها في البداية. ولكن ليس من

---

(41) المصدر نفسه، ص 306-308.

المشكوك فيه أنها تتباين كثيراً من أيديولوجية إلى أخرى في درجة تعقيدها. وإنه لنقص خطير في التصنيف الثنائي ألا يقول أي شيء عنها وأن يقلص إلى الشكل نفسه ـ الشديد البساطة ـ أبسط هذه المرتبيات وأشدها تعقيداً.

والخلاصة أن التصنيف الثنائي غير كاف من وجهتي نظر. فبالنسبة إلى التعارضات ذاتها التي يتناولها يخطئ في اعتبار بعضها متساوية الوضع وهي ليست كذلك. إنه يزعم دراسة تشريح الأفكار بمعزل عن القيم المرتبطة بها بصورة حتمية، إنه يرتكب إذن خطأ تطبيق مساواتية لا معنى لها تطرحُ القيمة من الفكرة. ومن ناحية ثانية، فهو يخلط بصورة واحدة ظروفاً أو أوضاعاً يمكن أن تكون أو لا تكون مُمَيَّزةً في الأيديولوجية المدروسة(*). يوجد هذا الجانب في شكل آخر في كتاب **اليمين واليسار** (*Right and Left*). والحقيقة، أنَّ مسألة معرفة ما إذا كانت اللائحة الثنائية التي استخلصها المُحَلل موجودة أو غير موجودة في عقل الناس كانت قد أثيرت من قبل رودني نيدهام وسواه. وقد أعطى ت. أ. بيديلمان (T. O. Beidelman) في ما يخصه، إلى جانب لائحة طويلة شاملة، جمعيْن أكثر تحديداً (Clusters) يقول عنهما إنهما موجودان فعلاً في عقل الكاغورو(42) (Kaguru). يمكننا القول عموماً إن الأمور جرت في هذا الكتاب نسبياً كما لو أن الناس جميعاً كانوا صينيين. تصَنِّفُ الصينُ التقليدية فعلياً، كما يقول

(*) **[هامش 1983]**: كنت أشير في هذا المكان، في عام 1977، إلى أن سيرج تشيركيزوف (Serge Tcherkézoff) كان في بحث موجز لدبلوم الدراسات المعمقة قد قدم بصورة مستقلة تماماً نقداً للتصنيفات الثنائية شديد الشبه بالنقد هنا. أستطيع الآن أن أحيل على كتابه: Serge Tcherkézoff, *Le Roi Nyamwezi, la droite et la gauche: Révision comparative des classifications*, atelier d'anthropologie sociale (Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press; Paris: Editions de la maison des sciences de l'homme, 1983).

(42) Needham, ed., Ibid., p. 154.

نيدهام ذلك في المدخل[43]، «طبقتين من الرموز» تحت «شعاريْ» **يين ويانغ** (yin et yang). ولكن ذلك بالضبط ليس كل شيء، ولا ينبغي التوقف هنا. ينجم بوفرة عن دراسة غرانيت الجميلة المنشورة في الكتاب أن البطاقة الصينية تلجأ بصورة مكثفة إلى القلْبِ في مجموع معقد من التعارضات والتماثلات، وتتوصل على هذا النحو إلى تمييز كل وضع من كل الأوضاع الأخرى، كما يقال، وإلى تقليص راسب اللامعنى في الأيديولوجية إلى الصفر. إن مستقبل ثقافتنا يمكن من ثمَّ أن يقود، بطريقة مغايرة تماماً، إلى تعقيدٍ مشابه[44].

أود أن أختم بملاحظة حول العلاقة بين الأفكار والقيم. لقد لاحظنا في حالة محددة أن الفصل بينها كان خداعاً. ولذلك سبب عام، وهو أن درجة تباين، وتمفصل الأفكار ليس مستقلاً عن قيمتها النسبية. فالترابط ليس مجرد ترابط مباشر. ومما لا شك فيه أن هناك القليل من الحظ في العثور على أفكار معدة ضمن مواد ذات فائدة قليلة، وعلى العكس فإننا نميِّز في الوقت الذي نقوِّم فيه. ولكن كل شيء يجري، في ما وراء بعض الدرجات، كما لو أن القيمة كانت تحجب ما تكشف عنه عادة: الفكرة الأساسية، الفكرة الأمّ تبقى غالباً غير معبر عنها، لكن مكانها يُشار إليه بانتشار الأفكار ـ القيم في المنطقة نفسها التي تختبئ فيها[45].

إننا نبقى، بعدم فصلنا مسبقاً الأفكار والقيم، أقرب إلى العلاقة الحقيقية ـ في المجتمعات غير الحديثة ـ بين الفكر والعمل، في حين يميل تحليل عقلي أو وضعاني إلى هدم هذه

---

(43) المصدر نفسه، ص 33.

(44) انظر أعلاه، ص 269-270.

(45) Dumont, *Homo aequalis, I, Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, pp. 28-29.

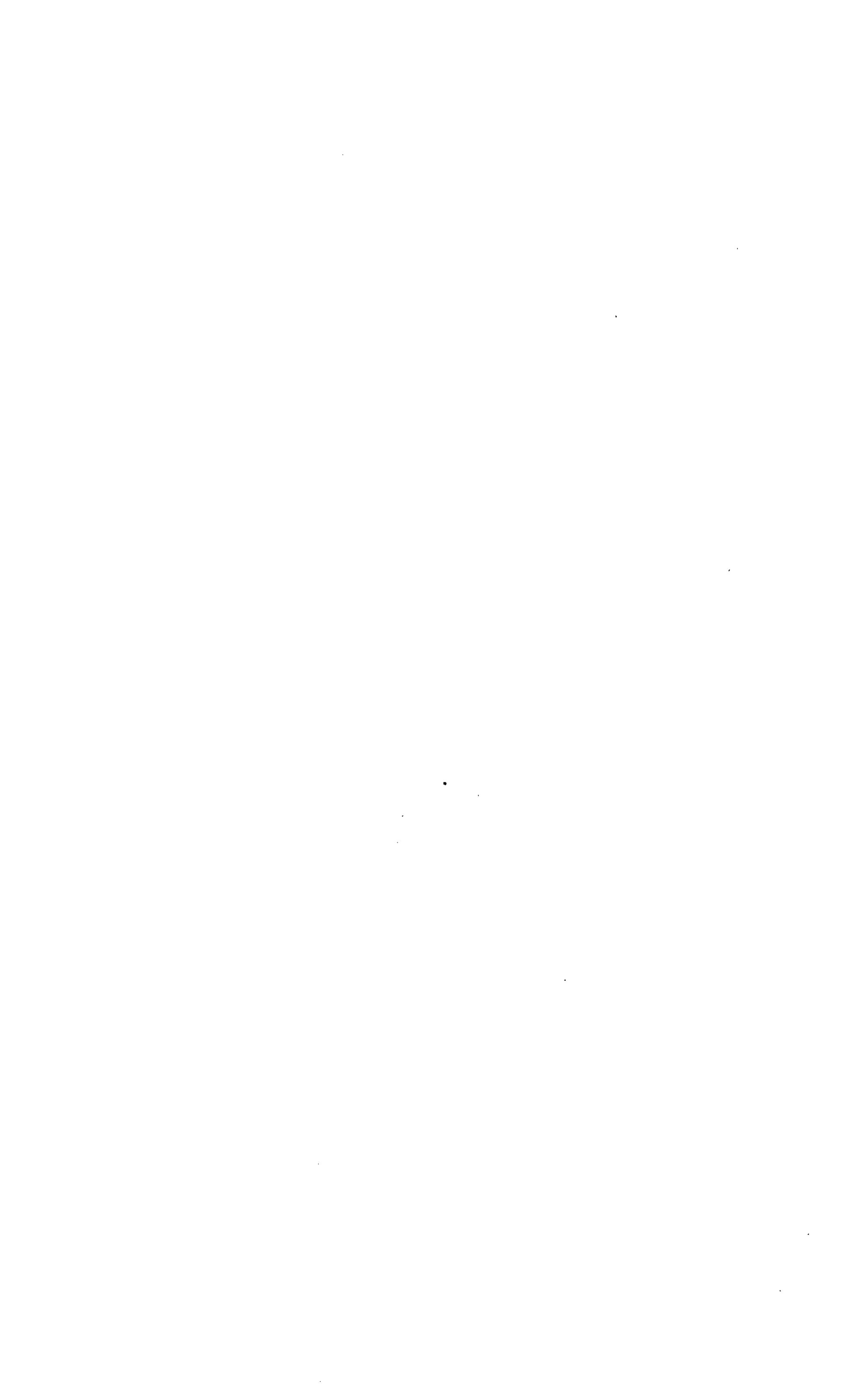
العلاقة. ولكن ألا يعني ذلك مناقضة ما قيل في مكان آخر ضد النزعة الحديثة في توحيد «الكائن» و«وجوب الكينونة»[46]؟ على العكس تماماً، يحيلنا الفرق بين وجهتي النظر على منظور المجموع المجمل في القسم الأول من هذه الدراسة. إنَّ الفكر الحديث، من وجهة نظر مقارنة، استثنائيٌّ في فصله اعتباراً من كانط بين الكائن ووجوب الكينونة، بين الواقعة والقيمة. نجمت عن هذا الفصل نتيجتان: فمن جهة، تتطلب هذه الخاصية أن تُحترم في مجالها، ولا يمكن دون عواقب خطيرة زعمُ تجاوزها داخل الثقافة الحديثة؛ ومن جهة أخرى، لا مجال لفرض هذا التعقيد أو التمييز على ثقافات لا تعرفه: سوف نأخذ بعين الاعتبار في الدراسة المقارنة الأفكار ـ القيم، بل إن ذلك سوف ينطبق على ثقافتنا الخاصة المعتبرة بصورة مقارنة؛ أي أننا سنستطيع البحث عن الرابطة تحتية التي تبقى في تمييزنا المألوف؛ هنا سنلتقي مثلاً بالإشكالية الفيبرية(*) (العلاقة بين wertfrei وwertbeziehung، «متحرر من القيمة» و«العلاقة مع القيم»).

إذا كان التوحيد في الاختلاف هو في آن واحد غاية الأنثروبولوجيا وسِمة المرتبية، فإنهما محكومٌ عليهما بأن يتعاشرا.

---

(46) انظر أعلاه؛ وكذلك: المصدر نفسه، ص 248-249.

(*) ماكس فيبر (المترجم).



الفصل السابع

القيمة لدى المحدثين ولدى الآخرين[*]

رأيت رادكليف ـ براون مرة واحدة. كان ذلك في هذه القاعة نفسها. وإنه لفي ذاكرتي ـ قامة مترددة ـ وهو يلقي الـ «Huxley Memorial Lecture» لعام 1951. كان عليّ أن آتي إلى لندن للمناسبة من أكسفورد حيث كنت منذ فترة قليلة مدرساً (lecturer). لقد بدا لي رادكليف ـ براون وأنا أستمع إليه، وقد خطا خطوة باتجاه ليفي ـ ستراوس، وهو ما شجع مبايعتي البنيوية التي كانت لا تزال فتية. لم يكن ذلك في الواقع إلا تقارباً محدوداً، وعابراً[1].

(*) النسخة الفرنسية من محاضرة ألقيت بالإنجليزية في لندن يوم 22 تشرين الأول (أكتوبر) 1980: Louis Dumont, «On Value,» Radcliffe-Brown Lecture in Social Anthropology, *Proceedings of the British Academy*, vol. LXVI (1980), pp. 207-241.

(1) الواقع أني علمت من السير ريمون فيرث أن مثل هذه التفاصيل كانت معتادة في تعليم رادكليف ـ براون منذ الثلاثينات في أستراليا. كان رادكليف ـ براون يقول في هذه المحاضرة: «يتضمن نوع **البنية** التي تهمنا اتحاد التعارضات»، انظر: Alfred Reginald Radcliffe-Brown, *Methods in Social Anthropology: Selected Essays*, Edited by M. N. Srinivas ([Chicago, IL: University of Chicago Press, [1958]).

والتأكيد من قبلي. كانت تلك إذن حالة خاصة، لا تطبيق مبدأ عام يتطلب التحدث عن التعارضات؛ انظر: Edmund Ronald Leach, *Social Anthropology: A Natural Science of Society?* (London: British Academy, 1976), p. 9 (from *Proceedings of the British Academy*, vol. LXII (1976)). =

كنت آنئذ شديد الانهماك بتعلمي في مدرسته، وبصورة عامة في مدرسة الأنثروبولوجيا الإنجليزية التي كانت قد بلغت، بتأثيره جزئياً، مرتفعات لا سابق لها. وعليّ أن أعترف مع ذلك أنَّ القراءة المحدودة التي قدمها رادكليف ـ براون لعلم الاجتماع الدوركهايمي لم تكن بالنسبة إلى شخص كانت إنسانوية موس العبقرية قد ألهبت مخيلته شديدة الجاذبية.

أما اليوم فيجب الإلحاح في ما وراء كل خلاف على نقطة استمرارية جوهرية. لدى قراءتنا كتابه **العلم الطبيعي للمجتمع**، تدهشنا الفيضية المصممة لرادكليف ـ براون[2]. أيّاً كانت نواقص

= على هذا النحو استثارت بعد وقت قليل أول محاولة لي في التحليل البنيوي توبيخاً عنيفاً من رادكليف ـ براون في شيخوخته، انظر: Louis Dumont, *Affinity as a Value: Marriage Alliance in South India, with Comparative Essays on Australia* (Chicago, IL: Univeristy of Chicago Press, 1983), pp. 18-23.

كان مقالي ينتمي إلى هذه «الهرطقة الباريسية» التي، كما قال السير إدمون ليك ذلك (المصدر المذكور) ستبقى شبه مجهولة في بريطانيا العظمى خلال عشر سنوات أو أكثر. ولا بد مع ذلك من تسجيل واقعة أن إدانة رادكليف ـ براون لم تغير شيئاً من الحماية الودية والتشجيع المتحفظ اللذين كنت أجدهما لدى إيفانز ـ بريتشارد، الذي أبدى من بين جميع زملائه آنئذ أكبر قدر من الفهم لهذه المحاولة في إعادة البناء المنتظم للقرابة.

(2) ناقش السير إدمون ليك مطولاً (Leach, Ibid.) هذا التقديم اللاحق لأشد نظرات رادكليف ـ براون اتساعاً، انظر: Alfred Reginald Radcliffe-Brown, *A Natural Science of Society* (Glencoe, Ill.: Free Press, [1957]).

تبرز الجوانب الإيجابية في تعليم رادكليف ـ براون بوضوح، في الوقت نفسه الذي تظهر فيه اليوم ما يعتبر نواقصه. نرى بصورة استرجاعية أنه قد سار في الاتجاه الصحيح، لكنه لم يمض بعيداً تماماً. ومع ذلك، ففيضيته الصريحة (ص 22، 110، إلخ.) المركبة مع التشديد الذي ينتج عنها على «التحليل العلائقي» والتزامن (ص 14، 63)، والحظّ، وهو أمر يلفت النظر نسبياً، من السببية (ص 41، انظر أدناه، الهامش رقم (68)، ص 344 من هذا الكتاب)، يبدو شديد الجدارة بالنسبة إلى الخلفية الاسمية لفكره وللأيديولوجية البريطانية السائدة. ضمن هذا المنظور، ليس هناك ما يفاجئ في أن تبقى فيضية رادكليف ـ براون وظيفية بصورة ضيقة، وفي أن التمييز بين «ثقافة» (المُدخلة على مضض بعض الشيء، ص 92) و«بنية اجتماعية»، =

مفهومه عن «النسق»، فقد كان الشيء ـ هل يجب قول الاستيراد ـ على وجه الاحتمال حاسماً من أجل تطور الأنثروبولوجيا في إنجلترا، كما جعل الحوار ممكناً مع التقاليد السوسيولوجية السائدة في فرنسا.

لم يكن وارداً نسبياً موضوع «القيم» في حكايات رادكليف ـ براون[3]. ومع ذلك كان الانطباع أنها تستخدم بكثرة، وأنها كانت بمعنى ما في الجو بين علماء الأنثروبولوجيا الإنجليز في السنوات الأخيرة من حياة رادكليف ـ براون. لقد بقي لديّ الانطباع أن المقصود كان بمعيار كبير استخدامها كبديل لكلمة «أفكار»، وهي أقل إزعاجاً للمزاج التطبيقي لأنها تستدعي بُعْدَ الفعل. لا شك في أن الوضع مختلف تمام الاختلاف اليوم. لكن لنقل على الفور سبب اختيار هذه التيمة واستخدام الكلمة هنا، مع تفضيل استخدامها بالمفرد: لقد حاولت خلال السنوات الأخيرة أن أحمل على قبول المهنة مفهومَ المرتبية دون نجاح. ومن هنا فكرة القيام بمحاولة جديدة، باستخدام اللفظة المتلقاة هذه المرة التي تلافيت استخدامها غريزياً حتى الآن لا شك بسبب الصعوبة الرهيبة التي

= إذا كان صحيحاً من حيث المبدأ، فإنه يجعل في الواقع من الأولى مجرد وسيلة للثانية (ص 121). وفوق ذلك، لم ير رادكليف ـ براون ـ وربما لم يكن يستطيع أن يرى ـ أن التحليل العلائقي يتطلب أن تكون حدود «النسق» محددة بصورة دقيقة لا متروكة لاختيار تعسفي أو لمجرد اللياقة (ص 60)، وفي أن مثل هذا التحليل لا يتناسب مع التشديد البدائي الذي وضعه على التصنيف أو الصنافة (ص 16، 71)؛ انظر رفض ليك لـ«جمع الفراشات»: Edmund Ronald Leach, *Rethinking Anthropology*, Monographs on Social Anthropology; no. 22 ([London]: University of London, Athlone Press, 1961).

سوف أحيل على بعض النقاط الأخرى في بقية هذا الفصل: («أنواع الأنساق الطبيعية»، الهامش رقم (67)، ص 344؛ «تعادلات ثابتة في التبادل»، الهامش رقم (59)، ص 338 من هذا الكتاب).

(3) Radcliffe-Brown, *A Natural Science of Society*, pp. 10-11, 119, 136-140 (valeur économique).

يبدو أن الكلمة تقدمها. والأمل أن ينظر إلى هذه المحاولة كجهد في الاقتراب من ميراث رادكليف ـ براون.

نتطلق من ملاحظة حول العلاقة بين الأفكار والقيم للتعليق عليها، واستخلاص بعض النتائج. إن النمط الحديث من الثقافة الذي تتجذر فيه الأنثروبولوجيا والنمط غير الحديث يختلفان بطريقة واضحة في ما يخص هذه العلاقة. وتتطلب المشكلات الأنثروبولوجية المتعلقة بالقيمة أن تتم مواجهة النمطين.

سنبدأ بالوضع الحديث الذي يمثل ابتكاراً، لكي نُدْخِلَ بعد ذلك كتضادٍّ بعض السمات الأساسية للوضع المشترك غير الحديث، ولكي نعود في مرحلة ثالثة إلى الوضع الحديث كي نضعه «ضمن منظور»، ولكي نضيء بذلك بعض الشيء وضع ومهمة الأنثروبولوجيا بوصفها عاملاً وسيطاً.

المشهد الحديث مألوف. في المقام الأول، يربط الوعي الحديث القيمة بصورة سائدة بالفرد، وتعالج الفلسفة، بصورة رئيسية على كل حال، قيماً فردية، في حين تعتبر الأنثروبولوجيا القيم باعتبارها اجتماعية جوهرياً. ثم إنَّ الكلمة التي كانت تعني في اللغة الدارجة باللاتينية العافية السليمة والقوة، وكانت تشير في العصر الوسيط إلى شجاعة المحارب، ترمز اليوم في أغلب الأوقات إلى سلطة المال في قياس كل شيء. لن يكون هذا المظهر الهام حاضراً هنا إلا بواسطة التضمين[4].

أما بالنسبة إلى المعنى المطلق للكلمة فالوضع الحديث هو من النوع نفسه، وصارت القيمة همّاً كبيراً. في أحد هوامش **المفردات الفلسفية** للالاند، كتب موريس بلونديل أن سيطرة فلسفة

(4) Louis Dumont, *Homo aequalis, I, Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, bibliothèque des sciences humaines ([Paris]: Gallimard, [1977]).

القيمة يميز المرحلة التي يقولها معاصرة، وهي فلسفة تأتي في إثر الفلسفة الحديثة للمعرفة والفلسفة القديمة والوسيطة للكائن(5). كان الكائن الأسمى في نظر أفلاطون هو الخير. لم يكن هناك خلاف بين الخير والحق والجمال، ومع ذلك فالخير كان أسمى، ربما لأن من المستحيل تصور الكمال الأرفع غير نشيط ولا مبال، لأن الخير يضيف بُعْدَ الفعل إلى بُعْدِ التأمل. على العكس، فنحن المحدثين نفصِلُ بين العلم والجمال والأخلاق. وطبيعة علمنا هي على نحوٍ بحيث إنَّ وجودها نفسه يُفسِّر أو بالأحرى يقتضي الفصل بين الحق من جهة، والجمال والخير من جهة أخرى، ولاسيما بين الكائن والقيمة الأخلاقية، بين **ما هو كائن وما يجب أن يكون**. والحقيقة أن الاكتشاف العلمي للعالم اعتمد على مسلمة رفض كل الصفات التي لا يمكن تطبيق المقياس الفيزيائي عليها. وهكذا حل محلَّ كونٍ مرتبي عالمنا الفيزيائي المنسجم(6). لقد حُصِرَ بُعْد القيمة الذي كان حتى الآن مسقطاً بصورة عفوية على العالم، فيما هو بالنسبة إلينا ميدانه الحقيقي، أي العقل، والشعور وإرادة الإنسان.

على امتداد العصور، وجد الخير (الاجتماعي) نفسه أيضاً يصير نسبياً. فهناك من ضروب الخير بقدر ما هناك من شعوب أو ثقافات، لكي لا نقول شيئاً عن الأديان، أو الملل أو الطبقات الاجتماعية. «الحقيقة قبل جبال البيرنيه هي خطأ في ما وراءها»؛ لا يمكن الحديث عن الخير حينما يكون ما هو معتبر صالحاً من هذه الجهة من بحر المانش سيئاً من الجهة الأخرى منه، لكننا

---

(5) André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 2ème édition revue et augmentée (Paris: Presses universitaires de France, 1968), p. 1183.

(6) Alexandre Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, The Library of Religion and Culture: History Harper Torchbook; TB31 (New York: Harper Torchbooks, [1958]).

نستطيع الحديث عن القيمة أو القيم التي يعترف بها الناس على التوالي هنا وهناك.

هكذا تشير «القيمة» إلى شيء آخر غير الكائن، إلى شيء ما بخلاف الحقيقة العلمية عام، يتنوع كثيراً مع الوسط الاجتماعي، بل داخل مجتمع معطى لا مع الطبقات الاجتماعية فحسب، بل أيضاً مع مختلف قطاعات النشاط والتجربة.

لم أعدِّد إلا بعض السمات البارزة، لكنها تكفي لذكر عقدة الدلالات والهموم التي ترتبط بها كلمتنا، ربطة أسهمت فيها كافة ضروب الجهود الفكرية منذ قصائد الرثاء الرومنطيقية لعالم مهشم ومختلف المحاولات لإعادة تكوينه إلى فلسفة اليأس، فلسفة نيتشه التي أسهمت إلى حد كبير في نشر تعبير «القيمة». لا أعتقد أن الأنثروبولوجيا يمكن أن تهمل هذا الوضع. ومع ذلك فلا شيء يدهش إذا كان في الكلمة شيء منفر. ويبدو باعتبارها جوهرياً للمقارنة أنها محكومة بالخواء: فمسألة القيم ليست مسألة واقعة. وتبدو الكلمة تقوم بالدعاية للنسبية، وتشير إلى مفهوم هو في آن واحد مركزي و، كما يشهد أدب وفير، عسير على الإدراك. إنه يفوح بالتورية وبالاضطراب، مثل «التخلف»، و«الفردانية المنهجية» وكثير من العناصر الأخرى من مفردات اليوم.

ومع ذلك فهناك مقابل متواضع لكنه لا يخلو من معنى من أجل عالم الأنثروبولوجيا: فلدينا تحت تصرفنا كلمة تسمح لنا بتناول كل ضروب الثقافات ومختلف تقييمات الخير دون أن نفرض عليها ثقافتنا: نستطيع الحديث عن قيمنا وعن قيمهم في حين لا نستطيع الحديث عن خيرهم وخيرنا. هكذا تقتضي هذه الكلمة الصغيرة المستخدمة في ما وراء حدود الأنثروبولوجيا منظوراً أنثروبولوجياً، وتُحَمِّلنا في نظري مسؤولية. لكن لندع ذلك في الوقت الحاضر.

لنبدأ ببعض الملاحظات التمهيدية حول دراسة القيم في الأنثروبولوجيا الاجتماعية. إن الاستخدام المنتشر للكلمة بالجمع يعطي الإشارة لا إلى تنوع المجتمعات وإلى التقسيم الحديث للفعاليات فحسب، بل أيضاً إلى نزعة تذرية كل وضع عام في ثقافتنا. إنها على وجه التأكيد أول نقطة تتطلب الانتباه. في مقالة نشرت عام 1961، كان فرنسيس هسو ينقد بعض الدراسات حول الطبع الأمريكي باعتبارها لا تقدم إلا مجرد جردة للسمات أو القيم دون اهتمام بالعلاقات القائمة بين هذه العناصر[7]. كان يرى الصراعات والاختلافات بين مختلف القيم المحصاة، ويدهش من غياب الجهد لشرحها، ويقترح معالجة هذا الوضع بالتعرف على قيمة أساسية، وبتبيان أنها تقتضي على وجه الدقة التناقضات الواجب شرحها. إن القيمة الأمريكية المركزية (Core Value)، كما يقترح، هي Self-reliance (تقريباً بالفرنسية ـ كما هو الأمر بالعربية ـ «لا يعتمد إلا على نفسه»)، أي تعديل أو تكثيف للفردانية الأوروبية أو الإنجليزية. سوى أن هذه القيمة في تطبيقها سوف تقتضي تناقضاً لأن البشر في الواقع هم كائنات اجتماعية يعتمد بدرجة عليا بعضهم على البعض الآخر. سلسلة من التناقضات سوف تتطور على هذا النحو بين مستوى المفهوم ومستوى التطبيق لهذه القيمة الرئيسية والقيم الثانوية المشتقة منها.

كيف لا نصفق في آن واحد للبحث عن قيمة رئيسية وتماهيها في الحالة موضع البحث مع شكل من الفردانية؟ نسجل أيضاً أن هسو يفترض، دون أن يؤكد ذلك صراحة، مرتبية بين المفهوم والتطبيق. ومع ذلك فتمييزه بين هذين المستويين هو في

(7) «American Core Value and National Character,» In: Francis L. K. Hsu, ed., *Psychological Anthropology: Approaches to Culture and Personality*, The Dorsey Series in Anthropology and Sociology (Homewood, Ill.: Dorsey Press, 1961), pp. 209-230.

نهاية الأمر غير كاف. إنه يستخدم تصنيف شارل موريس[8] الذي كان يميز ثلاثة استخدامات للقيمة أو ثلاثة أنواع من القيم، ويحتفظ منها باثنتين، القيمة المُتصورة والقيمة العملية. ولكن، في حين كان يبدو ميالاً إلى جعل هذين المستويين في وضع مرتبي، يتحدث هسو عن «قيم» بالنسبة إلى الاثنين، ويخلطهما في النهاية كما كان يفعل المؤلفون الذريون الذين بدأ بنقدهم. والواقع أنه سيتوجب التمييز بصورة قاطعة بين المستويين، لأننا في مواجهة ظاهرة عامّة. لقد التقينا جميعاً على وجه اليقين هذه التكاملية أو الانقلاب بين مستويات التجربة حيث ينقلب ما هو حقيقي على مستوى المفاهيم إلى المستوى التطبيقي، هذا الانقلاب الذي يجعل من الجهود التي نستطيع القيام بها، باتجاه التبسيط، للنظر نظرة تعانق في آن واحد الفكر أو الصورة ومقابله في الفعل، عبثية. ومهما كانت الحالة الأمريكية حالة خاصة، فالغاية لا يمكن أن تكون واسطة ذاتها: فإما أن «القيم العملية» المزعومة ليست قيماً على الإطلاق، أو أنها قيم من الدرجة الثانية يجب تمييزها عن القيم من الدرجة الأولى، أو القيم بالمعنى الحقيقي للكلمة.

وبصورة عامة، ربما استغل الأدب المعاصر في العلوم الإنسانية التناقضات. فمؤلف من حقبة أو من وسط مختلف سيتهم غالباً بالتناقض بكل بساطة لأن تمييزاً في المستوى، واضح في نظره، وبالتالي ضمني في حكاياته، لكنه، غير مألوف للناقد، ناقضٌ[9]. سنرى في ما بعد أنه حيث يميز غير المحدثين مستويات

(8) Charles Morris, *Varieties of Human Value* (Chicago, IL: University of Chicago Press, [1956]).

(9) يرى أرثر لوفيجوا (Arthur Lovejoy) في بعض المقاطع لأفلاطون تناقضاً بين اكتفاء الخير (أو الإله) بنفسه في كماله وبين كونه أساس ومصدر هذا العالم: فالكينونة ذاتها لا يمكن أن تكون في آن واحد كاملة في ذاتها وتابعة بدرجة ما لشيء ما آخر، انظر: Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea: The William James Lectures Delivered at Harvard University 1933* (Cambridge, MA: [Oxford University Press, 1973]), pp. 43-50. =

داخل نظرة كليّة، يعرف المحدثون فقط استبدال صعيد خاص في الاعتبار محلَّ آخر، ويجدون على كل هذه الصعد الأشكال نفسها من الفصل الواضح، ومن التناقض، إلخ. ربما يوجد هنا خلط بين التجربة الفردية التي يمكن وهي تجتاز مختلف المستويات أن تُستشعر باعتبارها متناقضة، والتحليل السوسيولوجي حيث يفرض التمييز في المستويات نفسَهُ إن شئنا تلافي انقطاع التيار - تحصيل الحاصل أو عدم الفهم. مع كلايد كلوكهوهن، كان المأسوف عليه غريغوري باتيسون أحد علماء الأنثروبولوجيا النادرين الذين رأوا بوضوح ضرورة الاعتراف بمرتبية المستويات[10].

كان هناك في تاريخ الأنثروبولوجيا محاولة مستمرة على

= لكن لوفيجوا يتوصل إلى هذا التناقض متجاهلاً تقدم الفيلسوف ومسطحاً نتيجته. في مرحلة أولى يجب أن يشيح المرء بنفسه عن العالم لكي يدرك فكرة الخير (التي هي أيضاً الحق والجمال). وفي مرحلة ثانية، ما إن يفهم الخير بصورة صحيحة - بوصفه أريحيةً بلا حدود أو خصوبة لا تقهر - حتى نجد أنه يفسر ويبرر العالم على ما هو عليه. هاتان النتيجتان ليستا من المستوى نفسه: على مستوى أدنى، يتميز الإله عن العالم بصورة مطلقة، في حين أن العالم نفسه على مستوى أعلى متضمن في الإله؛ الخير يتجاوز العالم ومع ذلك فالعالم لا كيان له إلا به. يتعلق العالم بالإله، لكن الإله لا يتعلق بالعالم. عقدة القضية هي أن لوفيجوا يتوقف على مستوى داخلي. إنه لا يقبل، وربما لا يستطيع أن يقبل المرتبية، أو التجاوز. إنه يلقى على أفلاطون نظرة مساواتية.

(10) Gregory Bateson, *Vers une écologie de l'esprit* = *Steps to an Ecology of Mind*, traduit de l'américain par Férial Drosso, Laurencine Lot et Eugène Simion, recherches anthropologiques; ISSN 0335-6930 (Paris: Editions du Seuil, 1977), t. I, pp. 243, 247 sq., 270;

انظر: Clyde Kluckhohn [et al]., «Values and Value-Orientation in the Theory of Action. An Exploration in Definition and Classification,» In: Talcott Parsons and Edward A. Shils, eds., *Toward a General Theory of Action*, Preface by Talcott Parsons (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1951), p. 399, n. 19:

«نرى بصورة سطحية ضروباً من عدم التلاؤم حيث يكشف الفحص اليقظ اختلافات هي نتيجة أطر مرجعية مختلفة»: نرى جيداً إما أشياء في ذاتها أو أشياء في علاقة، أي ضمن «إطار مرجعي».

الأقل لجعل دراسة القيم تتقدم. ففي نهاية سنوات الأربعينات، قرر كلايد كلوكهوهن وضعها على جدول الأعمال وتركيز جهود ومصادر هارفرد على مشروع واسع تعاوني على المدى الطويل مكرس لدراستها، «الدراسة المقارنة للقيم في خمس ثقافات». ويبدو أن الولايات المتحدة عرفت بعد الحرب العالمية الثانية تجدد الاهتمام بالفلسفة الاجتماعية وفهم الثقافات الأجنبية وقيمها[11]. لقد وجد كلوكهوهن ولا شك في الظروف آنذاك فرصة الاستجابة لما كان يؤلف لديه على وجه اليقين هماً شخصياً عميقاً. لقد استطاع إطلاق مشروعه الذي جمع عدداً من المتخصصين وكان من نتيجته في السنوات العشر التي تلت مجموعة هامة من المنشورات. يبدو هذا الجهد الكبير اليوم منسياً بقدر ما. إما أنني مخطئ بقوة وإما أنه لم يترك أثراً عميقاً في الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية. أهو مثل إضافي على هذه الموضات التي تتلاحق بطريقة مذهلة في علمنا وبصورة أخص في الولايات المتحدة؟ أم توجد أسباب لفقدان المصداقية هذا كما لو أن القيم كانت تؤلف مركز اهتمام رديء أو موضوعاً مزيفاً، وهو ما يصعب عليَّ اعتقاده؟ لست في حالة أستطيع فيها أن أجيب عن هذا التساؤل المعقد، لكني أستطيع فقط محاولة استخلاص درس يفيدنا من تجربة كلوكهوهن. هناك بالضرورة مثل هذا الدرس لمن يعتقد مثله أن القيم تؤلف مشكلة مركزية. لم يكن كلوكهوهن ساذجاً، كان بكل وضوح رجل ثقافة واسعة (مع عنصر ألماني، في ما أفترض، كما هي الحالة بالنسبة إلى عديد من علماء الأنثروبولوجيا الأمريكيين من الجيل الأول)، وسنرى من ثم أنه استبقنا في جزء

---

(11) انظر: Filmer Stuart Cuckow Northrop, *The Meeting of East and West: An Inquiry Concerning World Understanding* (New York: Macmillan, 1946), p. 257; Ray Lepley, ed., *Value; a Cooperative Inquiry* (New York: Colombia University Press, 1949),

ويشير كلايد كلوكهوهن نفسه إلى الظروف (Kluckhohn, Ibid., pp. 388-389).

كبير مما يتوجب قوله هنا. ومع ذلك، وباستثناء الإسهامات التي قدمها المشروع لمعرفة كلٍّ من الجماعات أو المجتمعات المدروسة، تبدو النتائج مخيبة للأمل في ما يتعلق بالغاية الرئيسية لكلوكهوهن، أي تقدم النظرية المقارنة. كيف يسعنا بيان الواقعة؟

اشترك كلوكهوهن عن كثب مع بارسونز وشيلز في الندوة المنشورة تحت عنوان *Toward a General Theory of Action*؛ ولقد أعطى فيها مقالة نظرية مهمة[12] يمكن أن ينظر إليه باعتباره ميثاق مشروع هارفرد. من الواضح أن كلوكهوهن يفصل فيه موقفه الخاص مع اتفاقه ضمن الخطوط الكبرى مع «المخطط التصميمي» للندوة. ولا يعبر عن اختلافه إلا حول الفصل الصلب بين الأنساق الاجتماعية والثقافية[13]. وللإيجاز، سوف أذكر فقط ثلاث نقاطٍ مأخوذة من كلوكهوهن وشركائه الرئيسيين. أولاً أن القيم (الاجتماعية) جوهرية لدمج ولاستمرارية الجسم الاجتماعي وكذلك الشخصية[14] - نكاد نقول مع هانس مول من أجل هويتهما[15] - أمر واضح ولا شك، لكنها في الممارسة تنسى بسهولة، سواء من قبل علماء الأنثروبولوجيا الذين يلحون على التغييرات من جانب واحد، أو من قبل فلاسفة يفصلون القيم الفردية عن خلفيتها الاجتماعية. قال القديس أوغسطين إن الشعب مؤلف من بشر متحدين في حب شيء ما.

---

(12) Kluckhohn [et al.], «Values and Value-Orientation in the Theory of Action. An Exploration in Definition and Classification,» In: Parsons and Shils, eds., *Toward a General Theory of Action*, pp. 388-433.

لقد ردد كلوكهوهن برنامجه في العديد من النصوص.

(13) Talcott Parsons and Edward A. Shils, eds., *Toward a General Theory of Action*, Harper Torchbooks; no. TB1083 (New York; Evanstan: Harper and Row, 1962), n. pp. 26-27.

(14) المصدر نفسه، ص 419.

(15) Hans Mol, *Identity and the Sacred: A Sketch for a New Social-Scientific Theory of Religion* (Agincourt: The Book Society of Canada, 1976).

وفي المقام الثاني، يتم التعرف على الرابطة الوثيقة بين الأفكار والقيم - سواء، هنا، بين المظاهر «الإدراكية» و«المعيارية»، أو «الوجودية» و«المعيارية» - بوضوح، كما هو الأمر من ثم من قبل بارسونز وشيلز[16]، تحت المفهوم المركزي لتوجه القيم (Value-orientation) حسب تعريف كلوكهوهن[17]. (لقد سجل عالم أنثروبولوجيا ثاقب الفكر أن المفهوم قابل للنقد من زاوية أخرى)[18]. وهكذا فإن لوحة تصنيف القيم التي استخدمتها فلورنس كلوكهوهن تضمُّ إلى جانب القيم بالمعنى الحقيقي للكلمة حداً أدنى من الأفكار والمعتقدات. بوسعنا أن نفضل معالجة أوسع للنفاهو (Navaho) من قبل إتيل ألبرت، التي أدرجت لا «مسلمات القيمة» (Value-premises) غير المعبر عنها بصورة طبيعية فحسب، بل أيضاً لوحة كاملة عن مفهوم العالم بوصفه «ظرفاً فلسفياً» لنسق القيم بالمعنى الدقيق للكلمة[19].

النقطة الثالثة هي الواقعة المعترف بها بوضوح في أن القيم «منظمة مرتبياً». وقد تضمنت المقالة - البرنامج لكلايد كلوكهوهن صفحة شديدة الوضوح والحساسية حول هذه المسألة[20]، إلا أن

---

(16) Parsons and Shils, eds., Ibid., pp. 159-189.

(17) Kluckhohn [et al.], «Values and Value-Orientation in the Theory of Action. An Exploration in Definition and Classification,» In: Parsons and Shils, eds., Ibid., pp. 410-411.

(18) «ضمن إعداد النظرية، من الواضح أن الانتباه يتجه نحو الاتجاهات للقيم (لا إلى الأفكار والمعتقدات) لأن النظرية تهتم كثيراً بالاختيار الذي يقوم به المؤلفون للأشياء ولضروب الرضى»، كما كتب ريتشارد شيلدون في ما يعادل محضر عدم اتفاق. انظر: «Some Observations on Theory in Social Science,» In: Parsons and Shils, eds., Ibid., p. 40.

وقد أضاف أن هذا التشديد على الشخصية وعلى «النسق الاجتماعي» يقود إلى قطع الثقافة إلى جزأين.

(19) Ethel M. Albert, «The Classification of Values: A Method and Illustration,» *American Anthroplogist*, vol. 58, no. 2 (1956), pp. 221-248.

(20) Parsons and Shils, eds., Ibid., p. 420.

فلورنس كلوكهوهن هي التي طورت أكثر هذا الجانب على وجه الاحتمال. فقد اقترحت مبكراً شبكة لمقارنة «وجهات القيم». إنه مخطط للأولويات يُميِّز كل مرة من خلال ثلاث كلمات، نبرات أو أولويات مختلفة في ما يخص: العلاقات بين البشر، والزمن، والفعل[21]. وتشير المؤلفة إلى أهمية المرتبية وإلى الفوارق الدقيقة في المرتبية. يُرى كل نسق قيم باعتباره تركيباً من عناصر من النوع نفسه، وهي عامة بمعنى أننا نلقاها في كل مكان. كان ذلك حلاً لمشكلة كانت تشغل كلايد كلوكهوهن نفسه. وبما أنه كان يردُّ ضد التشديد المبالغ فيه على النسبية في الأدب الأنثروبولوجي، فقد كان يريد أن يتلافى السقوط في النسبية (المطلقة) ويحاول إنقاذ الحد الأدنى من القيم العامة[22]. وكانت فلورنس كلوكهوهن تجد هذه القاعدة العامة في المواد ذاتها التي كانت مختلف أنساق القيم تعدها، كلّ واحد منها على طريقته، بواسطة تركيب جديد من التقويمات الخاصة.

ليسمح لي أن أعبر عن نقد مزدوج: لا تطبق اللوحة بَعْدُ على قدر من السعة الاعترافَ بالمرتبية، ولهذا لا تزال تبقى ببعض المقاييس مأخوذة ضمن الذرية: فليس هناك أي علاقة مطروحة بين الأقسام الخمسة ذاتها. ماذا مثلاً عن التشديد النسبي على العلاقات مع الطبيعة والعلاقات بين البشر (العنوانان 1 و3)؟ يبدو

(21) الإحالة هي على نسخة لاحقة لفلورنس كلوكهوهن: «Dominant and Variant Value-Orientations,» In: Florence Kluckhohn and Fred L. Strodtbeck, *Variations in Value-Orientations*, with the Assistance of John M. Roberts [et al.] (Evanston, Ill.: Row, Peterson, [1961]).

(22) انظر بشكل خاص: C. Kluckhohn, «Categories of Universal Culture,» (Miméo., Wenner-Gren Symposium, June 1952, Tozzer Library).

(انظر الهامش التالي). يجب أن نضيف أن فلورنس كلوكهوهن كانت متنبهة بصورة خاصة للفروق الدقيقة في الوضع المرتبي الذي كان يسمح لها بإدراك التنوعات لا بين الثقافات فحسب بل داخل نسق قيم محدد، حاصلة بذلك على انفتاح على مسألة التغير في القيم.

أن قاعدة عامّة افترضت هنا بلا مبرر. هكذا يبقى المخطط بصورة حاسمة اجتماعياً مركزياً. إنّه مركز حقيقة في الواقع على نموذج أمريكي أبيض، بل متزمت. تستطيع الثقافات الأخرى أن تقوم بخيارات مختلفة، ولكن باللغة المشتقة من الخيار الأمريكي فقط.

يضيف نصٌّ لاحقٌ لكلايد كلوكهوهن إلى تقديم أطر التصنيف لإتيل ألبرت وفلورنس كلوكهوهن إطاراً آخر يعود إليه. هذا النص[23]، وهو في الظاهر الكلمة الأخيرة لكلوكهوهن حول المسألة، يتطلب أن ينظر فيه بصورة أطول مما يسعنا أن نفعله هنا، لا للمخطط نفسه بقدر ما هو الأمر بالنسبة إلى الاعتبارات التي قادت إليه. يلحُّ المؤلف على المغزى العام، والعمومي للمشروع، مع اعترافه بالطابع المؤقت للمخطط المقترح. ينزع الجهد إلى جعل المخطط محض علائقي: إنه يتكون من سلسلة من التعارضات الثنائية النوعية. وهناك فوق ذلك جهد لإبراز الترابطات بين السمات في جدول، وبالتالي وبدرجة ما إعادة تكوين الأنساق المُحَلَّلة.

ما السبب في أن جهداً مستمراً يتضمن عديداً من الإدراكات الصحيحة لا يرضي القارئ؟ من جهة التجريد، لم يبق لنا إلا شبكات يتوجب علينا أن نتمكن من توزيع عناصر نسق قيم ما في خاناتها. وعلى الرغم من آخر جهد مثير للشفقة بذله كلايد كلوكهوهن من أجل التأكيد على منظور بنائي، أو بنيوي، وإدراك الوحدة الحيّة المعطاة في البداية، من الواضح أن الكلَّ قد ذاب في أجزائه. وتغلب التشتيت. لماذا؟ لا شك لأن المحاولة قد قامت دون معرفة على توحيد النار والماء من جهة البنية، البنية

(23) C. Kluckhohn, «The Scientific Study of Values,» tiré à part.
لا يمكن لهذا النص أن يكون سابقاً لعام 1959، وهو يؤلف في ما يظهر جزءاً من مجلد يتضمن المحاضرات الافتتاحية لم أستطع العثور عليه (ص 25 ـ 54).
(Dossier Kluckhohn, Tozzer Library, Peabody Museum, Harvard University).

المرتبية، ومن جهة أخرى التصنيف، بمساعدة سمات فردية. ولقد عزز الحاجة إلى التصنيف على وجه التأكيد واقعة مقارنة خمس ثقافات في الوقت نفسه، وأصلح منتجات البرنامج هي على وجه الاحتمال اللوائح المونوغرافية على طريقة ألبرت التي خرجت منه. نستخلص من ذلك هذه النتيجة المزعجة بعض الشيء في أن مقارنة معمقة وصلبة للقيم ليست ممكنة إلا بين نسقين ينظر إلى كل واحد منهما باعتباره كلاً. وإن أردنا في ما بعد أن ندخل التصنيف فيجب أن ينطلق من الكليات لا من العناصر المُحْصَاة. على أننا في الوقت الحالي أقرب إلى «عمل المؤرخ» لإيفانز ـ بريتشارد منا إلى «علم المجتمعات الطبيعي» لرادكليف ـ براون.

لقد سجل كلوكهوهن أن كلمة «قيمة»، المستخدمة بصورة رئيسية بصيغة الجمع، قدِمَتْ مؤخراً إلى العلوم الاجتماعية والفلسفة. وكان يرى فيها ضرباً من مفهوم مشترك بين العلوم[24]، وربما كان لهذا السبب يخلط بالمناسبة القيم الفردية وقيم المجموعة. وكلمة «وجهة للقيم» نفسها تشير إلى أن العامل الفردي هو الهمُّ السائد.

بالطبع، يتفق كل هذا مع منظور سلوكي، لكنه قبل كل شيء علامة الخلفية الفلسفية لمشكلاتنا الأنثروبولوجية. يخيف السجال الفلسفي ببعده وبتعقيده. ومع ذلك لا يستطيع الجهد من أجل إضاءة المسألة الأنثروبولوجية السكوت عنه. ولحسن الحظ، أعتقد أنَّ منظوراً أنثروبولوجياً يستطيع على العكس أن يضيء السجال الفلسفي بعض الشيء، وأن من الممكن على هذا النحو الوصول إلى نظرة إجمالية، لكنها كافية.

---

(24) Ibid., sect. 2; Kluckhohn [et al.], «Values and Value-Orientation in the Theory of Action. An Exploration in the Definition and Classification,» In: Parsons and Shils, eds., Ibid., p. 389.

يوجد في هذا المجال ضربان من الفلاسفة، أو بالأحرى طريقتان في التفلسف. تقع إحداهما داخل الثقافة الحديثة، وتعمل على الأخذ بعين الاعتبار ضغوطها، ووحيها الأساسي، ومنطقها الداخلي وضروب عدم تلاؤمها. من مثل وجهة النظر هذه تفرض النتيجة نفسها: من المستحيل استخلاص ما **يجب أن يكون مما هو كائن**. ولا يمكن الانتقال من الوقائع إلى القيم. حكم الواقع وحكم القيمة هما من طبيعة مختلفة. ويكفي التذكير بمظهرين أو بثلاثة مظاهر كبرى من الثقافة الحديثة لبيان أنه لا يمكن الإفلات من هذه النتيجة. أولاً العلم هو الأسمى في عالمنا، ولجعل المعرفة العلمية ممكنة عدّلنا كما كنا نُذكِّر بذلك في البداية تعريفَ الكائن بحذفنا على وجه الدقة بُعْدَ القيمة منه. وفي المقام الثاني، قاد التشديد على الفرد إلى استبطان الأخلاق، وإلى ادخارها للوعي الفردي في حين أنها كانت منفصلة عن الغايات الأخرى للفعل ومميزة عن الدين. لقد فرقت الفردانية والفصل المصاحب لها بين الإنسان والطبيعة على هذا النحو الخير والحق والجمال، وأدخلت هوة مفتوحة بين **الكائن** وما **يجب أن يكون**. هذا الوضع هو حصتنا بمعنى أنه في قلب الثقافة أو الحضارة الحديثة.

أن يكون ذلك وضعاً مريحاً أو معقولاً مسألة أخرى تماماً. ويبدو تاريخ الفكر وهو يبين أن الأمر ليس على هذا النحو على الإطلاق، لأن كانط لم يطالب مبكراً بهذا التفريق الأساسي أكثر من خلفائه الموهوبين، وانطلق المثقفون الألمان في جهود مختلفة لإعادة إقامة الوحدة. حقاً إن الوسط الاجتماعي كان، تاريخياً، متخلفاً، وأن الطبقة الألمانية المثقفة كانت مع استيحائها الفردانية لا تزال مشبعة بالفيضية في أساس كيانها. لكن الاحتجاج استمر قائماً حتى أيامنا هذه.

ويجب أن نقبل أنه ما إن ندير ظهرنا للبيئة، ونحاول التعليل اعتباراً من المبادئ الأولى فإن فكرة ما يجب على الإنسان أن

يعمل هي بلا أي علاقة مع طبيعة الأشياء، ومع العالم ومع مكانه في العالم. مثل هذه الفكرة تبدو غريبة، وشاذة، وغير مفهومة. والأمر نفسه بالنسبة إلى امرئ يأخذ بعين الاعتبار ما نعرفه عن الحضارات والثقافات الأخرى. «معظم المجتمعات، كما كنت أقول من قبل، كانت تعتقد بقيامها حسب نظام الأشياء سواء الطبيعية أو الاجتماعية، وكانت تظن أنها تنسخ أو ترسم اتفاقاتها ذاتها اعتماداً على مبادئ الحياة والعالم. يريد المجتمع الحديث نفسه «عقلانياً»، ولنفهم من ذلك أنه ينفصل عن الطبيعة ليقيم نظاماً إنسانياً مستقلاً ذاتياً»[25]. بوسعنا إذن أن نكون ميالين للوهلة الأولى إلى التعاطف مع الفلاسفة الذين حاولوا إقامة الوحدة بين الوقائع والقيم. وتشهد محاولاتهم على واقعة أننا لم نتخلص كلياً من النموذج المشترك للإنسانية، وأنه لا يزال حاضراً لدينا بطريقة ما، وراء الإطار الضروري للحداثة، ومعدِّلاً له ربما بعض الشيء. ولكن لنحترس...

يمكن للمحاولة أن تتخذ أشكالاً مختلفة. أحدها يقوم على إلغاء القيم كلياً. نعلن أحكام القيمة، إما أنها خالية من كل معنى، وإما أنها التعبير عن أمزجة محضة أو حالات عاطفية. وإما أنها بالنسبة إلى بعض الذرائعيين تُقلص الغايات إلى وسائل: فبعد بناء مقولة من «القيم الأداتية» نستمر ونحن ننكر الوجود المتميز لـ«القيم الأصلية»، أي القيم بالمعنى الحقيقي للكلمة[26]. تبدو مثل هذه المحاولات وهي تشير تماماً إلى عجز بعض الاتجاهات

---

(25) Louis Dumont, *Homo hierarchicus: Le Système des castes et ses implications*, coll. «Tel»; 39, réédition augmentée ([Paris]: Gallimard, 1979), app. A, pp. 318-319.

(26) هو ذا جوهر النقاش في الندوة التي أدارها لوبلي: Lepley, ed., *Value; a Coorperative Inquiry*.

وتذهب محاولة الذرائعيين ضد التمييز بين الوسائل والغايات، وهو التمييز القريب من التمييزات التي أشرنا إليها، والذي هو أيضاً أساسي للثقافة الحديثة.

الفلسفية عن التعبير عن الحياة الإنسانية الواقعية، وتسجل مأزق الفردانية. يمكن لنمط آخر أن يؤخذ باعتباره جهداً يائساً لتجاوز الفردانية باللجوء إلى **بديل** حديث للدين. ولقد تكشف هذا المذهب في شكله الماركسي، وانطلاقاً من ذلك وبطريقة على قدر من التشابه في الأيديولوجيات الشمولية عامة مذهباً مميتاً نعتبره أحياناً كالكارثة على الأقل في القارة الأوروبية، وبحق. هنا يجب أن نصطف بحزم إلى جانب كولاكوفسكي في إدانته الحماسية لهذا التيار، بالتعارض مع بعض المثقفين الذين يهلوسون[27].

نسير على هذي كولاكوفسكي بصورة خاصة في نقطة واحدة؛ لا يولد الخطر من محاولة فرض مثل هذه المذاهب بالعنف فحسب، بل هو متضَمَّن في المذهب ذاته في صورة عدم تلاؤم القيم التي تعبر عن نفسها بالعنف على مستوى الفعل. ولتأكيد هذه النقطة: في مقالة تعود إلى عام 1922 وتظهر بالنظر إلى الماضي نبويّة في ما يخص التطورات الألمانية اللاحقة، دعا كارل بريبرام لملاحظة تشابه البنية والفظاظة الموازية بين القومية البروسية والاشتراكية الماركسية. كلاهما، كما كان يقول بريبرام، تقدم قفزة من أساسٍ فرداني إلى بناء فيضي («عمومي»)، في إحدى الحالتين الدولة، وفي الحالة الأخرى الطبقة البروليتارية، ويضفي عليهما المذهب صفات لا تتلاءم مع المسلمات الأصلية، وبالتالي فهي غير شرعية[28]. في مثل هذه اللقاءات تكون الشمولية متضمنة كبذرة. والفلاسفة أنفسهم ليسوا على الدوام حساسين لمثل هذه الضروب من عدم التلاؤم، إلا أن من الصحيح أن بناءاتهم نادراً ما طبقت على المجتمع[29].

---

(27) Leszek Kolakowski, «The Persistence of the Sein-Sollen Dilemma,» *Man and World*, vol. 10, no. 2 (1977).

(28) انظر أعلاه، الفصل الرابع، ص 187 وما بعدها من هذا الكتاب.

(29) انظر أعلاه، الفصل السادس، ص 267. مثل مضحك: ففي نظر يواكيم =

هنا، ثمة سؤال يطرح نفسه: من المريح ربط الشمولية بمثل ضروب عدم التلاؤم هذه - مع أنه توجد ضروب عدم تلاؤم في المجتمعات دون أن تتطور إلى هذه الكارثة. كان توينيس يلح على ذلك: «الطائفة» و«المجتمع» كلاهما حاضر كمبدأ في المجتمع الحديث. والجواب المؤقت أنهما يلتقيان على مستويات مختلفة من الحياة الاجتماعية، في حين أن مما يميز الاصطناعية إهمال هذه المستويات، وجعل الصدام ممكناً بين ما تدخله بصورة واعية وجوهر ما لا تعرفه حقاً. وربما من الممكن أن يكون هناك، وفي الحقيقة **هناك**، حاجة لإعادة إدخال درجة ما من الفيضية في مجتمعاتنا الفردانية، سوى أن ذلك لا يمكن أن يتم إلا على مستويات تابعة مفصلة بوضوح، بحيث تمنع أي صراع كبير مع القيمة السائدة أو البدائية. يمكن فعل ذلك إذن بشرط إدخال مفصلة مرتبية شديدة التعقيد، شيء ما موازٍ، مع تغيير ما يجب تغييره، للمراسم المتقنة بوضوح في الصين التقليدية[30]. سيتضح الأمر في ما بعد. على كل حال، علينا قبل كل شيء، بوصفنا مواطني العالم ودولة معينة في هذا العالم، أن نبقى مخلصين مع كولاكوفسكي للتمييز الكانطي مثل إخلاصنا لجزء لا يتجزأ من الوضع الحديث.

ما هي نتائج هذا التمييز بالنسبة إلى العلم الاجتماعي؟ لقد تغيرت الأزمان التي كان فيها علم سلوكي يُقصي دراسة القيم مع دراسة التصورات الواعية بصورة عامة. ندرس التصورات الاجتماعية بوصفها وقائع اجتماعية لنوع معين. ملاحظتان تفرضان

= ريتر، نجح هيغل في بناء فلسفة أرسططاليسية للثورة الفرنسية. انظر: «Hegel und die französische Revolution,» (1957), In: Joachim Ritter, *Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel*, Suhrkamp Taschenbucher Wissenschaft; 199 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977).

(30) انظر أعلاه، ص 268 ـ 269، 296 من هذا الكتاب. من الطبيعي أنه لكي يكون فعالاً على مثل هذا التمييز في المستويات أن يكون حاضراً في وعي المواطنين.

ذاتهما. أولاً، من الواضح أن هذا الموقف «خالٍ من القيمة» (Value-free) يعتمد على التمييز الكانطي، وإلا فإن نظرتنا الساذجة لـ«الوقائع» تتطلب أحكام قيمة، وسنبقى حبيسي نسقنا الخاص بنا، المركزي الاجتماعي، كما هي كل المجتمعات ـ فيما عدا، من حيث المبدأ، مجتمعنا على وجه التدقيق. لا تقوم هذه النقطة إلا بتأكيد الرابطة بين العلم والتمييز بين الكائن / ما يجب أن يكون. لكن منظورنا يحتاج آنئذ فلسفياً للضمان. بوسعنا الدفع بأن علينا التمييز بين الطغيان والسلطة الشرعية. كان ليو ستراوس يؤكد ضد ماكس فيبر أن العلم الاجتماعي لا محيد له عن التقويم[31]، ومن الصحيح أن فيبر كان مقوداً بموقفه «خالٍ من القيمة» إلى نتائج غير مرغوب فيها، كقبول أخلاق الاقتناع. يمكننا، بصورة أكثر جذرية، الزعم أن القيم لا تستطيع أن تكون حقاً مفهومة إذا لم نلتزم بها (نحن هنا شديدو القرب من الأطروحة الماركسية)، وأن تنسيب* القيم يوازي قتلها. لقد أكد أ. ك. ساران هذه الأطروحة بمنطق كامل في إحدى المناقشات[32]. إن كان الأمر كذلك، لا تستطيع الثقافات التواصل في ما بينها، وهناك الأنانة(*) الثقافية، والعودة إلى المركزية الاجتماعية. ومع ذلك، ثمة ما هو صحيح في ذلك، بمعنى أن المقارنة تقتضي أساساً عامّاً: من الضروري ألا تظهر الثقافات في نهاية الحساب مستقلة إحداها عن الأخرى بقدر ما يمكن أن تزعمه وما يبدو أنَّ تماسكها الداخلي يضمنه.

---

(31) Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, traduit de l'anglais par Monique Nathan et Eric de Dampierre (Paris: Plon, 1954), chap. II et p. 85.

في الأصل: Leo Strauss, *Natural Right and History*, Charles R. Walgreen Foundation Lectures (Chicago, IL: University of Chicago, [1953]).

(32) انظر: Louis Dumont, «A Fundamental Problem in the Sociology of Caste,» *Contributions to Indian Sociology*, no. 9 (December 1966), pp. 25-27.

(*) Solipsisme موقف فلسفي يؤكد أن العالم الخارجي ليس إلا صورة عن الذات، وأنه لا يملك حقيقة خاصة به، وحده الفاعل يملك مثل هذه الحقيقة: «أنا وحدي موجود» (المترجم).

بعبارات أخرى، مشكلتنا هي التالية: كيف يسعنا بناء ممرٍّ بين أيديولوجيتنا الحديثة التي تفصل القيم عن «الوقائع» والأيديولوجيات الأخرى حيث «تتراكب» القيم في مفهوم العالم[33]؟ ليس البحث تافهاً، لأن المشكلة، ولا ننسينّ ذلك، حاضرة في العالم على ما هي عليه. إنها واقعة قائمة أن تؤثر الثقافات إحداها في الأخرى، وبالتالي تتواصل بطريقة ما بصورة رديئة. ويعود للأنثروبولوجيا أن تعطي شكلاً واعياً لهذه الضروب من التردد، وأن تستجيب على هذا النحو لحاجة معاصرة. نحن موظفون لمهمة تقليص المسافة بين حالتيْنا، وإعادة دمج الحالة الحديثة في الحالة العامة. أما في الوقت الحالي فسنحاول صياغة العلاقة بين الاثنتين بصورة أكثر دقة وصلابة.

إن القيم بصورة عامة متراكبة على نحو حميمي مع تصورات أخرى. وبذلك فـ«نسق قيم» ما هو تجريدٌ مستخلصٌ من نسقٍ أوسعَ للأفكار والقيم[34]. ليس ذلك صحيحاً بالنسبة إلى المجتمعات غير الحديثة فحسب، بل هو كذلك، مع استثناء واحد، بالنسبة إلى المجتمعات الحديثة، والاستثناء، وهو أساسي،

---

(33) كما ذكّرت الإحالة على «التراكب» (بالإنجليزية) القارئَ على وجه الاحتمال، فقد سرنا هنا على خطى كارل بولاني، ووسّعنا فقط أطروحته حول الطابع الاستثنائي للحضارة الحديثة (انظر أعلاه، المدخل، ص 15 من هذا الكتاب).

(34) وجدنا هذه النقطة مشاراً إليها سواء من قبل بارسونز وشيلز (Parsons and Shils, eds., *Toward a General Theory of Action*)، أو من قبل كلوكهوهن (انظر أعلاه، ص 308). حلل هذا الأخير العلاقة بين التعبيرات المعيارية و«الوجودية»، انظر: Kluckhohn [et al.], «Values and Value-Orientation in the Theory of Action. An Exploration in Definition and Classification,» In: Parsons and Shils, eds., Ibid., pp. 392-394;

إنه يستشهد (ص 422 من المصدر المذكور) بهرسكوفيتش من أجل «موطن الثقافة» (foyer de culture- *cultural focus*) حيث يترابط توزيع القيم ووضع الأفكار. انظر: Dumont, *Homo aequalis, I, Genèse et épanouissement de l'idéologie économqiue*, pp. 28-29.

وكذلك أعلاه، ص 296 ـ 297 من هذا الكتاب.

يتناول القيم **الأخلاقية** (الفردية) في علاقتها مع المعرفة «الموضوعية»، والعلمية. لأن كل ما قلناه أعلاه حول **ما يجب أن يكون** يعود حصراً إلى الأخلاقية الفردية، «الذاتية». أن تكون هذه الأخلاقية مع العلم في الوقت نفسه أسمى في وعينا الحديث لا يحول دون أن تتعايش مع معايير أخرى وقيم من النوع العادي، قيم الأخلاق الاجتماعية التقليدية ـ حتى وإن حدثت تحت أعيننا بعض الانتقالات، بعض استبدالات الواحدة بالأخرى. على هذا النحو امتدت قيمة المساواة الحديثة في عشرات السنين الأخيرة في البلدان الأوروبية إلى ميادين لا تزال فيها الأخلاق التقليدية سائدة؛ من الثورة الفرنسية التي كانت قيمها تقتضيها وحتى أيامنا، لم تفرض مساواة النساء ذاتها ضد الخضوع الناتج عن شبكة كاملة من المؤسسات والتصورات. لقد اشتد الصراع بين «نسقي القيم» الآن، وليست نتيجته مؤكدة بعد: فقيمنا الفردانية تصطدم بجمود ملحوظ لنسق اجتماعي مهاجَمٍ بعنف وفاقد بالتدريج لتبريره في الوعي.

يُرى تلازم الأفكار والقيم في مَثَلٍ كمثل التمييز بين اليمين واليسار. هذا التمييز واسع الانتشار، بل هو عامّ، ولا يزال يُصادفُ لدينا بطريقة ما، رغم أن موقفنا من هذه الناحية متفق تمام الاتفاق مع الأيديولوجية الحديثة. لقد اعتدنا تحليل هذا التمييز إلى مركبين. ونرى فيهما بصورة جوهرية تعارضاً تناظرياً، أي أن القطبين فيه يمتلكان الوضع ذاته. ويبدو لنا أنَّ امتلاك القطبين في الواقع قيماً غير متساوية، واعتبار اليدِ اليمنى متفوقة على اليد اليسرى سمة تعسفية، مضافة، نجهد في شرحها. تلك ما كانت عليه الحالة العقلية لروبرت هيرتز حين كتب مقالته التي صارت كلاسيكية، ولا تزال تسود اليوم. لكن ذلك خطأ كامل. ولقد قلته في مكان آخر، إن الإحالة على الجسم كالإحالة على كلٍّ تنتمي إليه اليد اليمنى واليد اليسرى، هذه الإحالة مُكوِّنة لليمنى ولليسرى

وللتمييز بينهما[35]. يتوجب أن يكون ذلك واضحاً: خذوا تعارضاً قطبياً ما، وأضيفوا إليه اختلافاً في القيمة، ولن تحصلوا على اليمين واليسار. فبما أن لليمين ولليسار علاقة مختلفة مع الجسم (علاقة يمين وعلاقة يسار، إن صح القول) فهما مختلفان في **ذاتيهما**. (إنهما ليسا كيانين متطابقين يقعان في أمكنة مختلفة، وتجربتنا الحساسة تقول لنا ذلك على نحو جيد). وبوصفهما جزأين مختلفين من كلٍّ واحد، يختلف اليمين واليسار في القيمة مثلما يختلفان في الطبيعة، لأن العلاقة بين الأجزاء والكلّ علاقة مرتبية، والعلاقة المختلفة تعني هنا مكاناً مختلفاً في المرتبية. على هذا النحو فإنَّ اليديْن ومهمتيْهما أو وظيفتيْهما في آن واحد مختلفتان وعلى التتالي عليا ودنيا[36].

ثمة شيء نموذجي في هذه العلاقة يمين ـ يسار. وربما كان أفضل نموذج للعلاقة المحسوسة المرتبطة بصورة حتمية بواسطة الحواسّ مع الحياة البشرية، وللنوع الذي أهملته العلوم الفيزيائية والذي تستطيع الأنثروبولوجيا أن تعيد بناءه أو رد الاعتبار إليه. أعتقد أنه يعلمنا قبل كل شيء أن قول «محسوسة» يعني «مشبعة بالقيمة». ليس ذلك كل شيء، لأن مثل هذا الاختلاف في القيمة هو في الوقت ذاته قضية وضع، وسيتوجب الانتباه إليه. الواقع أنه ما إن تُضْفى بعض الوظائف على اليد اليسرى حتى تصير اليد

---

(35) انظر أعلاه، الفصل السادس، القسم الثاني.

(36) العلاقة بين الكل والجزء عرِّفت سابقاً باعتبارها تعارضاً مرتبياً أو ضامّاً العكس؛ انظر أعلاه، الفصل السادس، ص 286 ـ 287؛ وكذلك: Dumont, *Homo hierarchicus: Le Système des castes et ses implications.*

وفي نظر توما الأكويني فإن الاختلاف وحده يوحي بالمرتبية: «نرى أن النظام يقوم بصورة رئيسية على اللامساواة (أو الاختلاف: disparitate)»، انظر: Otto Friedrich von Gierke, *Political Theories of the Middle Age = Die publicistischen Lehren des Mittelalters*, Translated with an Introduction by Frederic William Maitland, Beacon Paperback; 67 (Boston, MA: Beacon Press, 1958) (= DGR III), n. 88.

اليمنى، مع بقائها عليا ضمن المجموع، ثانوية بالنسبة إلى ممارسة هذه الوظائف.

إن الزوج يمين ـ و ـ يسار هو بلا انفكاك وفي آن واحد فكرة وقيمة، إنه قيمة ـ فكرة أو فكرة ـ قيمة. وهكذا فإن بعض قيم شعب ما على الأقلّ منسوجة في مفاهيمه ذاتها. ولاكتشافها ليس من الضروري الاستعلام عن خيارات الناس. إذ لا علاقة لهذه القيم مع المفضل أو المرغوب ـ في ما عدا أنها تفترض أن الإدراك الساذج للعلاقة بين الكل والأجزاء، وبالتالي للنظام كمعطى في التجربة لم يكن مطموساً. يميل المحدثون إلى تعريف القيمة بالعلاقة مع الإرادة التعسفية، الـ kürwille لتوينيس، في حين أننا هنا في مجال Naturwille الإرادة الطبيعية، والعفوية. ليس الكلّ بصورة دقيقة مفضلاً على أجزائه، بل إنه ببساطة متفوق عليها. هل اليمين «مفضل» على اليسار؟ إنه مناسب فقط في بعض الظروف. ولو ألححنا، فإن ما هو «مرغوب» هو العمل طبقاً لنظام الأشياء. أما بالنسبة إلى الاتجاه الحديث في خلط المرتبية والسلطة، فمن يزعم أن اليمين له سلطة على اليسار؟ إذ حتى أولويته، على صعيد الفعل، محدودة بأداء الوظائف التي تعود له.

تعطينا القضية أيضاً إشارة في ما يخص الطريقة التي نتوصل بها نحن المحدثين إلى التخلص من النظام الذي أعطيت ضمنه الأشياء. في الحقيقة، لم نكف عن أن نملك يداً يمنى ويداً يسرى وأن نواجه جسمنا، ونواجه الآخرين كذلك. لكننا صرنا متسامحين إزاء الأعسرين، طبقاً لفردانيتنا وضياع قيمة اليدين. ونميل خصوصاً إلى تفكيك العلاقة الأصلية بفصل القيم عن الأفكار وبصورة عامة عن الوقائع، وهو ما يعني أننا نفصل الأفكار والوقائع عن الكليات التي تلتقي فيها في الواقع. وبدلاً من أن نضع في علاقة المستوى المعني ـ يمين ويسار ـ مع المستوى الأعلى، مستوى الجسم، فإننا نقصر انتباهنا على مستوى واحد في آن واحد،

ونلغي التبعية بفصل عناصره. هذا الاستبعاد للتبعية، أو لنسمِّه باسمه الحقيقي، التعالي، يحل محلَّ النظرة العميقة نظرة سطحية، وهذا هو في الوقت نفسه جذر هذه «التذرية»✚ التي غالباً ما شكا منها النقاد الرومنطيقيون أو التواقون للحداثة. وبصورة عامة، فإن الأيديولوجية الحديثة، وقد ورثت عالماً مرتبياً، قد بعثرته في مجموعة من النظرات السطحية بهذا الشكل. لكنني أستبق[37].

---

(37) إن التأكيد بأن اتجاه الفكر الحديث هدام للكليات التي يرى الإنسان نفسه حتى الآن محاطاً بها يمكن أن يبدو مبالغاً فيه إن لم يكن غير مفهوم. ومع ذلك أعتقد أنه صحيح بمعنى أن كل كلٍّ قد كف عن أن يكون مموناً بالقيم بالمعنى أعلاه. فإن التفتنا نحو فلسفاتنا مع هذا السؤال البسيط: ما هو الفرق بين كلّ ومجموعة، لوجدنا أن معظمها صامت، وحين تعطي جواباً ما، فإن من حظه أن يكون سطحياً أو صوفياً كما هو الأمر لدى لوكاش، انظر: Kolakowski, «The Persistence of the Sein-Sollen Dilemma».

أعتبر بوصفه نموذجياً أن تكوين نسق هيغل ينتج عن انزلاق في تحديد مكان المطلق، أو القيمة اللانهائية، لكلية الكائن (في كتابات الشباب) إلى صيرورة الكينونة الفردية - كما أفكر في بيانه في مكان آخر بالتفصيل. هناك بالفعل تيار صغير من الفكر الفيضي، لكنه هو أيضاً يحمل علامة الصعوبة التي يعانيها العقل الحديث في هذا المجال؛ انظر: Denis Charles Phillips, *Holistic Thought in Social Science* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1976).

(مناقشة مغرضة أحياناً). ويؤلف كتاب لآرثر كوستلر استثناء: Arthur Koestler, *The Ghost in the Machine* (London: Hutchinson, 1967).

لنذكر ملخصه (ص 58): «إن المنظمات والمجتمعات هي مرتبيات على مستويات متعددة لكليات جزئية أو تابعة (subwholes) نصف مستقلة تنقسم إلى كليات جزئية من نسق أدنى، إلخ. لقد أدخلت كلمة «هولون» لتسمية هذه الكائنات الوسيطة التي تعمل مثل كليات مغلقة على نفسها (self-contained) **بالعلاقة** مع توابعها في المرتبية، والتي تعمل كأجزاء تابعة **بالعلاقة** مع من هو أعلى منها (superordinates)» [التأكيد من قبلي]. نرى أن كوستلر ينظر إلى المرتبية باعتبارها سلسلة مستويات، في حين أنني شددت على العلاقة البدائية بين مستويَيْن متلاحقين. إن تعريف الهولون ممتاز. يتوجب فقط أن نضع في مرتبيات من جديد هذين الوجهين لجانوس: إدماج كل كلٍّ جزئي بوصفه عنصراً من الكلِّ الذي يفوقه مباشرة هو بدئي، في حين أن إدماجه الخاص أو تأكيده الخاص (self-assertion) هو ثانوي؛ التذييل في: Dumont, *Homo hierarchicus: Le Système des castes et ses implications*.

لقد سجلنا اعتراف الطبقية بالمستويات لدى غريغوري باتيسون (انظر أعلاه، الهامش =

إنّ قيمة اليد اليمنى أو اليسرى في النظرة غير الحديثة التي أحاول استعادتها متجذرة في علاقتهما مع الجسم، أي على مستوى كيان أعلى: إن قيمة كيان ما هي على هذا النحو في علاقة تبعية وثيقة إزاء مرتبية مستويات من التجربة حيث يقع هذا الكيان. وربما كان ذلك هو الإدراك الكبير الذي يفوت المحدثين، أو يجهلونه أو يلغونه دون أن يعرفوا ذلك تمام المعرفة[38].

= رقم (10)، ص 307 من هذا الكتاب). وقد أدخل عالم أحياء، فرنسوا جاكوب، كلمة «أنتغرون» (intégron) بمعنى مشابه لكلمة هولون لكوستلر، انظر: François Jacob, *La Logique du vivant: Une histoire de l'hérédité*, bibliothèque des sciences humaines ([Paris], Gallimard, [1970]), p. 323.

(38) هل من الممكن أن ما هو حقيقي بالنسبة إلى كينونات أو كليات معينة (les *sub-wholes* ou «holons» de Koestler) حقيقي أيضاً بالنسبة إلى الكلّ الأكبر، العالم أو كلّ الكليات؟ هل من الممكن أن يحتاج هذا الكلّ بدوره لكينونة عليا يشتق منها قيمته الخاصة به؟ وأنه لا يستطيع هو أيضاً أن يندمج في ذاته إلا بإخضاع نفسه لشيء ما فوقه؟ من الواضح أن الأديان لها مكان هنا، بل بوسعنا أن نحاول استنتاج ما الذي يجب أن يشبهه العالم الآخر في كل حالة لكي يكون النهاية الأخيرة. بوسعنا القول آنئذ لا مع دوركهايم فحسب إن البشر يشعرون بالحاجة لاستكمال المعطى «التطبيقي» بل إن هذه الحاجة تتناول أوج القيمة. هذا التأمل يُستثار بالنظرة المقابلة تماماً للوفيجوا (Lovejoy). فهو يبدأ كتابه الكلاسيكي حول سلسلة الكائن الكبرى (Arthur Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea: The William James Lectures Delivered at Harvard University 1933* (Cambridge, MA: [Oxford University Press, 1973]) مُعَرِّفاً «الدنيوية المفرطة» (ultra-mondanité «*otherworldliness*») باعتبارها موقفاً عاماً حاضراً في أشكال مختلفة في بعض الأديان الكبرى، ويقوم على الإفلات من التفكك ومن بؤس هذا العالم لاجئاً إلى العالم الآخر. يطرح لوفيجوا فصلاً مطلقاً بين هذا الموقف والعالم: إنه ليس إلا مكاناً للهرب، ولا تملك الدنيوية المفرطة شيئاً تقوله عنه (المصدر المذكور، ص 28 ـ 30). بإمكاننا أن نتساءل. لنأخذ، كما يميل لوفيجوا إلى أن يفعل، شكلاً أقصى من الدنيوية المفرطة، كالبوذية. لا شك في أن بوذا لم يعمل على تبرير العالم. ومع ذلك، فهو يقدم ضرباً من التفسير، سلبياً والحق يقال. وبصورة عامة، فالعالم الآخر هو أكثر من ملجأ، إنه مكان بعيد نرى منه إن صح التعبير، فيما وراءنا، وبتجرد، التجربة الإنسانية في العالم. إنه في النهاية تجاوز مطروح يوضع بالعلاقة معه العالم. ألم تكن هذه النظرة التجاوزية تاريخياً ضرورية لفهم العالم بوصفه كلاًّ؟ على كل حال يبين التاريخ بوفرة في الهند وربما في الغرب أيضاً أن الدنيوية المفرطة قد أثرت بقوة في الحياة في العالم، عملية ستكون غير مفهومة إن افترضنا مسبقاً تنافراً مطلقاً.

هذه النقطة ملائمة في ما يخص مشكلة الشرّ. نضع عادة مفهومين عن الشرّ في تضادّ: بالنسبة إلى البعض، الشرّ هو فقط غياب أو عدم كفاية الخير، والرذيلة حدّ أو درجة الصفر من الفضيلة؛ وبالنسبة إلى الآخرين، الشرّ مبدأ مستقلٌّ مُقام ضدّ مقابله شأن إرادة الشيطان متحدياً إرادة الله[39]. ومع ذلك، إذا قارنا علم الإلهيات✤ لدى لايبنتز مع نقاش فولتير لزلزال الأرض في لشبونة لرأينا تضاداً من طبيعة مختلفة على وجه الاحتمال. وبصورة إجمالية، إن واقعة وجود الشرّ **محلياً** في نظر لايبنتز، هنا وهناك، في العالم لا يمنع العالم من أن يكون، معتبراً بصورة **كليّة**، أفضل العوالم الممكنة. يثبت فولتير انتباهه على مثل هائلٍ من الشرّ ويرفض أن ينظر في مكان آخر أو في ما وراء ذلك؛ أو بالأحرى إنه لا يستطيع. ليس فولتير شخصاً يتساءل ما هي الشروط لكي يوجد عالم **حقيقي**. إن بوسعه القول فعلاً إنَّ ذلك سؤال خارج منال العقل البشري. أولاً الخير والشر في نظر لايبنتز[40] مترابطان، باعتبار أن الواحد لا يمكن تصوره بدون الآخر. لا يكفي ذلك، لأنهما على وجه اليقين ليسا أكثر تساوياً

(39) المصدر نفسه، الفصل التاسع.

(40) انظر: Michel Serres, *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Epiméthée; 37, 2 vols. (Paris: Presses universitaires de France, 1968).

✤ لا ينبغي مماهاة عالم لايبنتز ببساطة مع العالم التقليدي. ربما تشير العلوم الإلهية إلى تساؤل فرداني وإلى جهد ناجح بهذا القدر أو ذاك، لإعادة تأكيد النظرة الفيضية. ومن الجهة الأخرى، توجب على المزاج الفولتيري أن يعتاد على بعض الدروس، كأن يتعلم مثلاً أن قطب مغناطيس لا يمكن أن يُفصَلَ عن القطب الآخر كما تمنى البعض ذلك. «قديماً، بتحطيم المغناطيس، كانوا يعملون على عزل المغنطة الشمالية والمغنطة الجنوبية. كان يؤمل امتلاك مبدأيْن مختلفين في الجاذبية. ولكننا نجد عند كل تحطيم، أياً كانت الصدمة مفاجئة أو مخادعة، وفي كل واحدة من القطع المحطمة، القطبين غير منفصلين»، انظر: Bachelard dans sa préface à: Martin Buber, *Je et tu*, traduction de Geneviève Bianquis, avec une préface de Gaston Bachelard, philosophie de l'esprit (Paris: F. Aubier, 1938), p. 9.

مما هما عليه اليمين واليسار. إذا وسعني أن أستخدم التعريف الذي اقترحته عن التعارض المرتبي، لنقل إن على الخير أن يحتوي الشر مع كونه عكسه. وبكلمات أخرى، فالكمال الحقيقي ليس غياب الشرّ، بل تبعيته التامة. لا يمكن لعالم بلا شرّ أن يكون طيباً. بالتأكيد، نحن أحرار في تسمية ذلك عالم الإيمان، بالتعارض مع عالم الحسّ المشترك، الحس المشترك الحديث. لكن ذلك أيضاً ثراء محسوس في مواجهة مبدأ هزيل. وبصورة أدق، إنه عالم يملك سماكة مختلف أبعاد الحياة المحسوسة، عالم لا تزال فيه الأبعاد لم تتفرق. بالطبع، إن مختلف أبعاد الحياة توجد في نظر فولتير، لكنَّ فكره يفرزها، ولا يستطيع شملها جميعها معاً. ومما لا شك فيه على الإطلاق أننا نعيش في عالم فولتير، لا في عالم لايبنتز. وليس المقصود هنا سوى تحسين إدراكنا للعلاقة في ما بينهما.

لنفترض الآن وقد استنرنا بنموذج اليمين واليسار أننا نوافق على ألا نفصل بين الفكرة وقيمتها، وبالتالي على أن نتناول الوضع الذي شكلته **الأفكار ـ القيم** أو **القيم ـ الأفكار** موضوعاً للدراسة. يمكن الاعتراض أن كيانات بمثل هذا التعقيد ستكون أيضاً عسيرة على المعالجة. هل من الممكن التأثير فعلاً في هذه الموضوعات المتعددة الأبعاد في علاقاتها المتبادلة؟ المهمة صعبة على وجه التأكيد، وهي تناهض أكثر عاداتنا رسوخاً. ومع ذلك، فلكي نبدأ لا نفتقر كلياً إلى القرائن. لنبدأ بثلاث ملاحظات. أولاً، الوضع هو من النوع نفسه، فالأفكار والقيم في وضع مرتبي بطريقة خاصة، ثم تتضمن هذه المرتبية القلْبَ باعتباره أحد خواصها. وأخيراً، فإنَّ الوضع على هذا النحو، في الحالة الطبيعية، مجزَّأ. سأعلق بالتتابع على هذه الخصائص الثلاث.

أولاً، **المرتبية**. الأفكار «العليا» تناقض وتتضمن «الدنيا».

سميت هذه العلاقة الخاصة تماماً «الضمّ». فالفكرة التي تكبر في أهميتها وفي مقامها تكتسب خصيصة ضمِّ عكسها. هكذا وجدت في الهند أن الطهارة تضمُّ السلطة. أو، لنتخذ مثلاً أقرب إلينا من بين الأمثلة التي تقدمت خلال دراسة الأفكار الاقتصادية: يتحدث الاقتصاديون عن **الأموال والخدمات** كمقولة تجمع السلع من جهة ومن الجهة الأخرى شيئاً ما مختلفاً تماماً نشبهه بها مع ذلك: الخدمات[41]. إنه عَرَضاً مثال على تبعية العلاقات بين البشر (الخدمات) للعلاقات بين البشر والأشياء (الأموال)، وإذا كان علينا أن ندرس مثلاً نسق التبادلات الميلانيزية، فسيكون من المشار إليه أن نقلب الأولوية وأن نتحدث عن **أداءات وأموال** باعتبار أنَّ الأداءات (العلاقات بين البشر) تتضمن الأشياء أو يمكن أن تضمَّ عكسها، الأشياء.

لقد ألمحنا من قبل إلى الميزة الثانية، **القلب**. إن العلاقة المنطقية بين الكاهن والملك، على النحو الذي التقيناها فيه في الهند أو تلك التي هي أقرب إلينا بعد خمسة قرون من المسيح بقلم البابا جيلاز، علاقة مثالية من هذه الناحية. ففي مجال الدين، أي بصورة مطلقة، يتفوق الكاهن على الملك أو الإمبراطور الذي عهد إليه بالنظام العام. ولكن الكاهن في الوقت نفسه يطيع الملكَ في مجال النظام العام، أي في مجال تابع[42]. هذا القلب للعبارة يميز المرتبية من النوع الصريح. لكنه يبهت فقط حين يصادف القطب الأعلى في تعارضٍ مرتبي مع الكلّ وحين يكون القطب الأدنى محدداً فقط بالعلاقة معه، كما هو الأمر في مثل آدم وحواء، حيث خلقت حواء من جزء من جسم آدم. يمكن الكشف، في هذه الحالة، على الصعيد التطبيقي فقط، أي خارج

---

(41) انظر: Dumont, *Homo aequalis, I, Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, index, *s.v.* Hiérarchie, exemples.

(42) انظر أعلاه، الفصل الأول.

الأيديولوجية بالمعنى الحقيقي للكلمة، عن القلب، كما هو الأمر حين تُرى الأم في الأسرة باعتبارها سائدة في الواقع في حين أنها من حيث المبدأ تابعة لزوجها. إن القلب محفور في البنية؛ فما إن تعرف الوظيفة الثانية حتى تقتضي القلب بالنسبة إلى الأوضاع التي تنتمي إليها. بكلمات أخرى، المرتبية **ثنائية الأبعاد**، إنها لا تتناول فقط الكيانات المعنية، بل كذلك الأوضاع المطابقة لها، وهذه الثنائية الأبعاد تقتضي القلب. وعليه، لا يكفي الحديث عن مختلف «الظروف» باعتبارها مميزة من قبلنا، لأنها متوقعة، أو مدونة، أو متضمنة في الأيديولوجية ذاتها. بل يجب الحديث عن مختلف «المستويات» التي تُعطى في مراتب في الوقت نفسه الذي تعطى فيه الكيانات المطابقة لها.

في المقام الثالث توجد القيم غالباً **مُجزّأة**، أو لنقل بالأحرى إن القيمة مجزّأة بصورة طبيعية في تطبيقها، إلا في التصورات الخاصة الحديثة. سأعطي بعض الأمثلة لتضاد مدهش بين الثقافات غير الحديثة والثقافة الحديثة، بخصوص الطريقة التي تنظم بها التمييزات أو تُشَكّل. من جهة، كما كنت أقول بخصوص الهند، التمييزات عديدة، وسهلة، ومرنة، وهي «تجري مستقلاً بعضها عن بعض في شبكة طرقات لا زحمة فيها»[43]؛ ويشدد عليها باختلاف الأوضاع، فهي تارة تأتي إلى المقام الأول، وتارة تتلاشى. أما بالنسبة إلينا، فنحن نفكر في أغلب الأحوال بطريقة إما أسود أو أبيض، مادين على ميدان رحب ضروباً واضحة من التفريق (إما أو)، ومستخدمين عدداً قليلاً من الحدود الصلبة، والسميكة، تضع حدود كيانات متينة. والأمر المدهش، أننا وجدنا إلى عهد قريب التضاد نفسه في اللاهوت السياسي بين المسيحية الأولى ونهاية العصر الوسيط. وحسب كاسباري، عزل «النمو

(43) Louis Dumont, *La Civilisation indienne et nous*, collection U. Prisme; 46 (Paris: A. Colin, [1975]), p. 30.

البطيء لطرق التفكير المدرسية والقانونية» الذي شدد على «الوضوح والتمييزات بدلاً من العلاقات المتبادلة» البعدَ السياسي، في حين «صارت الرموز الشفافة ذات الوجوه المتعددة... شعارات ذات بعد واحد وكامدة»[44].

تضاد مماثل أشير إليه في علم النفس الحديث من قبل إريك إريكسون (Eric Erikson). فحين ناقش تكوُّنَ الهوية لدى المراهق، قام بمضاهاة نتيجتين ممكنتين للعملية التي يسميها على التتالي «تمامية complétude» (Wholeness) و«كلية» (Totality)، كشكلين أو بنيتين مختلفتين للـ«هوية» (Entireness)[45].

> تشدد «التمامية» إذن، بوصفها جشتالت (شكل)، على تبادلية سليمة، عضوية، متدرجة بين وظائف وأجزاء متباينة في كامل (Entirety) ذي حدود [لاحظوا صيغة الجمع] مفتوحة ومترجرجة. وعلى العكس، تستدعي «الكلية» جشتالتاً (شكلاً) يتم فيه التشديد على حدٍّ مطلق؛ ونظراً إلى ضرب من النطاق تعسفي، فلا شيء مما له مكان في الداخل يجب أن يُترك للخارج، ولا شيء مما يجب أن يكون في الخارج يمكن أن يسمح له بالوجود في الداخل. إن «الكلية» هي أيضاً مُتَضمِّنة بصورة مطلقة مثلما هي حصرية بصورة محضة، سواء أكانت المقولة - التي - تجعل - الأمور -

(44) Gerard E. Caspary, *Politics and Exegesis: Origen and the Two Swords* (Berkeley, CA: University of California Press, 1979), pp. 113-114, 189-191.

يجب قراءة الخاتمة كلها.

(45) لم أعرف العثور على ترجمة مرضية للكلمات الإنجليزية للمؤلف. فيرجى من القارئ أن يأخذ الكلمات الفرنسية كعلامات تعسفية تحيل على تعريفات إريكسون.

مطلقة منطقية أم لا، أو أن الأجزاء تملك أو
لا تملك إن صح القول ميلاً بعضها نحو
البعض الآخر[46].

لا نستطيع هنا السير قدماً في متابعة مناقشة إريكسون الدقيقة. لنسْتَبْقِ بصورة جوهرية إدراك مفهومين أو تعريفين للكلّ، أحدهما بحدٍّ قاسٍ، والآخر بالترابط والتماسك الداخليين. الأولُ من وجهة نظرنا حديث وتعسفي وبطريقة ما آلي، والثاني تقليدي وبنائي[47].

يجب أن يكون واضحاً أن مثل هذه التضادات بين تصورات مجزّأة وغير مجزّأة لم تبعدنا عن اعتبار القيم. ففي أول مقاربة، يوجد التضاد بين القيم الفيضية في الحالة الأولى والقيم الفردانية في الحالة الثانية.

وإني مدين لروبير بيلاه بإحالة رائعة على المرتبية لدى شكسبير. ففي المشهد الثالث من **ترويلوس وكريسيدا**، يلقي عوليس مديحاً طويلاً للنظام بوصفه «درجة» (Degree):

The heavens themselves, the planets, and this centre
Observe degree, priority, and place,
Insisture, course, proportion, season, form,
Office and custom, in all line of order...[48]

هناك نموذج لا مثيل له في تجزئة القيمة. إنه تصور العالم باعتباره مرتبية مستقيمة تسمى سلسلة الكائن الكبرى، والذي مارس

---

(46) Eric H. Erikson, *Insight and Responsibility: Lectures on the Ethical Implications of Psychoanalytic Insight* (New York: Norton, [1964]), p. 92.

(47) يعتبر إريكسون الشكلين طبيعيين، على الرغم من أن أحدهما أدنى من الآخر (أكثر بدائية). وفي الوقت نفسه، أشارت له بصيرته إلى الانتقال الممكن للشكل الآلي إلى الشمولية. ومن وجهة النظر هذه فإن ضعف، بل حتى غياب الشكل البنائي في الخطاب الفلسفي الحديث أمر مدهش.

(48) «السماوات نفسها، والكواكب وكرتنا المركزية خاضعة لشروط الدرجة، =

تأثيراً كبيراً عبر تاريخنا كله، منذ الأفلاطونية الجديدة وحتى القرن التاسع عشر، كما بين ذلك أرثر لوفيجوا في الكتاب الذي خصصه له، والذي كان له دويّ كبير[49]. قُدِّمَ العالم كسلسلة مستمرة من الكائنات، من الأكبر إلى الأصغر. إن سلسلة الكائن الكبرى تركب كما يقول لنا لوفيجوا الكمال والاستمرار والتدرج. إنها ضرب من سلم ذي سرّ: إن قضبان السلم تتعدد إلى درجة أن المسافة بين القضيبين تصير بلا معنى ولا تترك فراغاً. ويُنظرُ إلى الانقطاع بين أنواع الكائنات المختلفة على هذا النحو باعتباره استمرارية الكائن بوصفه كلاً. المظهر المرتبي واضح، ومع ذلك نجد عند التفكير أن لوفيجوا لا يعطيه حقه تماماً. فقد كان، شأن معظم المحدثين، عاجزاً عن رؤية وظيفة المرتبية في المجموع. ووجه القليل من الانتباه إلى البحث الوحيد الذي نملكه عن المرتبية، بحث بسودو دنيس آريوباجيت[*] (Pseudo-Denys l'Aréopagite) والذي هو في الواقع بحث مزدوج حول المرتبية السماوية والأرضية. وهذا هو تعريف دنيس:

> 1. المرتبية، في نظري، نظام مقدس، علم، نشاط يتشابه بقدر الإمكان مع التأليهية[**]، وحسب الإلهامات التي وهبها الله إياها، ترتقي بقدر قواها نحو تقليد الله ـ وإذا كان

= والأولوية، والمقام، والانتظام، والاتجاه، والنسب، والفصول، والشكل، والإضفاء، والعادة تسير حسب نظام ثابت»، انظر: William Shakespeare, *Œuvres complètes*, introduction générale et textes de présentation d'Henri Fluchère, bibliothèque de la pléiade; 50, 51 ([Paris]: Gallimard, 1959).

(49) Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea: The William James Lectures Delivered at Harvard University 1933.*

(*) دونيسوس الأريوباجي المنتجل لاهوتي من القرن السادس، له أربعة مصنفات حررت باليونانية وتتمتع بشهرة كبيرة لدى اللاهوتيين اللاتينيين في العصر الوسيط: **اللاهوت الصوفي؛ الأسماء الإلهية؛ المراتبية السماوية؛ المراتبية الكنسية** (المترجم).

(**) مذهب يقرّ بوجود الإله وينكر الوحي والعقائد (قاموس **المنهل**) (المترجم).

> الجمال الجدير بالله، باعتباره بسيطاً وصالحاً، ومبدأ كل تعليم، خالياً كلياً من كل مشابهة، فهي تجعل كل واحد يشارك حسب قيمته بالنور الذي هو فيها وتكمله في تعليم إلهي صانعة بصورة شديدة الانسجام المطلعين على الشبه الثابت لشكلها الخاص بها.
>
> 2. غاية المرتبية هي إذن، بقدر الإمكان، تشبّه واتحاد بالله[50]...

هناك مجال للإشارة إلى أنَّ التشديد في بحث دنيس على مداره تمَّ على التواصل إن لم يكن على الحركية، على الأقل حسب المعنى الذي نعطيه للكلمة. والملائكة والمخلوقات الأخرى الموجودة بين الله والإنسان هي هنا لتنقل وتوصل كلام الله الذي لا يستطيع البشر سماعه بصورة أخرى، مثلما هي هنا أيضاً لتسهل ارتقاء الروح[51].

لا يكفي إذن الحديث عن تحول الانقطاع إلى استمرارية. تظهر سلسلة الكائن الكبرى بصورة أوسع وأعمق باعتبارها شكلاً تُعرف فيه الاختلافات مع كونها تابعة للوحدة ومُضمَّة فيها.

(50) Pseudo-Dionysius Areopagita, *La Hiérarchie céleste*, introd. par René Roques; étude et texte critiques par Günther Heil; traduction et notes par Maurice de Gandillac (Paris: Editions du Cerf, 1958), p. 87.

(51) شديدة الشبه هي وظيفة الحب (الإيروس) على النحو الذي يصفها به ديوتيما في **المأدبة** لأفلاطون: إنه شيطان، أي كائن وسيط بين الآلهة والبشر، وظيفته «إعلام الآلهة ونقل ما يأتي من البشر إليها، ونقل ما يأتي من الآلهة إلى البشر: صلوات وتضحيات الأول، وأوامر الأخيرين ونعمهم، مقابل التضحيات؛ ومن جهة أخرى، وبما أنه وسيط بين هؤلاء وهؤلاء، فإنَّ ما هو شيطاني متمم لهم بطريقة يجعل الكلّ في علاقة مع نفسه»، انظر: 202 e, Plato, *Œuvres compètes*, traduction nouv. et notes par Léon Robin, bibliothèque de la pléiade; 58 (Paris: Gallimard, 1950-), t. I, p. 735.

لا شيء يمكن أن يكون أبعد من هذه اللوحة العظمى من «حاجز الألوان» (Color Bar) للولايات المتحدة. لا شك في أنه ليس ثمة تجانس، لأن هذا التصور الأخير محدود بالبشر ـ بالاتفاق مع الانقطاع الحديث بين البشر والطبيعة. لكنه مميز أيضاً لطريقة التفكير الحديثة مثلما أن سلسلة الكائن الكبرى مميزة لطريقة التفكير التقليدية. كل البشر، بدلاً من أن يكونوا مقسمين كالسابق في كثرة من الأنظمة، أو الشروط أو الأوضاع بانسجام مع الكون المرتبي، هم الآن متساوون، باستثناء تمييز واحد. كما لو أن التمييزات العديدة قد تجمدت عند حدٍّ مطلق، لا يمكن اختراقه. إن غياب الفروق الدقيقة الذي لا نزال نجده في أمكنة أخرى أو في الماضي مميز: هنا، لا مجال لدم مختلط، أو للخلاسيين، أو للمولدين: فمن لم يكن أبيض صافٍ فهو أسود. من الواضح أننا نبلغ هنا المقابل الكامل للتجزئة. التضاد هنا هو من الحسم بحيث إننا نكاد نتكلم عن معاداة التجزئة، والتشابه مع الأمثلة الأخرى المستشهد بها يميل إلى بيان أن هذا الشكل مميز للأيديولوجية الحديثة.

لقد تعلمنا مع المرتبية والقلب والتجزئة شيئاً ما حول وضع القيم من النمط المشترك، غير الحديث، وأكاد أقول العادي. مثل هذا الوضع جزء لا يتجزأ من نسق التصورات (أفكار ـ و ـ قيم) الذي أسميه للإيجاز أيديولوجية. هذا النمط شديد الاختلاف عن النمط الحديث، أو بصورة أدق، نظراً إلى أن هذا النمط ليس غائباً كلياً عن المجتمع الحديث، بل يبقى فيه حياً جزئياً بدرجة ما، فإن الأيديولوجية الحديثة نفسها وتلك واقعة قائمة، هي من نمط مختلف تماماً، كما أنها أيضاً استثنائية بقدر ما قال عنها بولاني بالنسبة إلى واحد من مظاهرها. على أن العلم، وقد رأينا ذلك، له مكان ودور مسيطر في الأيديولوجية الحديثة. ينتج عن ذلك أن الأفكار الحديثة، العلمية منها وكذلك بمعيار واسع

الفلسفية، باعتبارها مرتبطة بنسق القيم الحديث، صارت قليلة التكيف مع الدراسة الأنثروبولوجية والمقارنة السوسيولوجية. والواقع أنه ينتج عن الرابطة بين الأفكار والقيم أنه مثلما كان علينا أن نكون «متحررين من القيمة» في «مختبر» نا، يتوجب علينا من حيث المبدأ أيضاً أن نتصدى لتطبيق أفكارنا الخاصة بنا، ولاسيما أفكارنا الأكثر اعتياداً والأساسية، على موضوع الدراسة. إنه أمر صعب على وجه التأكيد، بل يكاد يكون مستحيلاً، لأننا لا يمكن أن نكون «متحررين من الأفكار» في العمل. ها نحن وقد حُصرنا بين رمضاء المركزية الاجتماعية ونار الظلمة وعدم التواصل لا يمكننا استبدال كل أدواتنا الفكرية أو تغييرها في آن واحد. ويتوجب علينا من هذه الناحية، أن نعمل بصورة مجزأة، وهذا ما فعلته الأنثروبولوجيا، كما يبين ذلك تاريخها. والنفور من أن يضع المرء ذاته موضع سؤال ـ وهو ما يقود إليه الجهد ـ يحملنا على أن نفعل القليل جداً، في حين أن الطموح الشخصي يدفع لعمل الكثير، دون مراعاة للطائفة العلمية.

قد يكون من المفيد بمناسبة الاستخدام الممكن لمفهوم ما امتلاك نظرة أوضح عن مكانه بين القيم الحديثة. لنضرب مثلاً. إن التمييز المطلق بين الذات والموضوع أساسي بالطبع لنا، ونميل إلى تطبيقه في كل مكان، حتى دون معرفة ذلك. من الواضح أنه مرتبط ببعض الأفكار التي أشرنا إليها كما أنه مقوم بقوة[52]. وفي الوقت نفسه، فهو مناسب بالنسبة إلى مشكلة معاصرة. فنحن

(52) هذا التمييز يصاحب بخاصة أولية العلاقات بين الإنسان والطبيعة، ولهذا السبب أصلاً، فهو شاذ بالنسبة إلى نسق يشدد على العلاقات بين البشر. يتعزز التمييز بقوة في القيمة حتى في التقويمات المتناقضة للذات وللموضوع في الوضعية وفي المثالية، على النحو الذي يذكرنا به ريموند وليامز. انظر: Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society* (New York: Oxford University Press, 1976), pp. 259-260.

بحاجة كبيرة إلى نظرية تبادلات، لأنها تنطوي على جزء كاف من جوهر بعض المجتمعات، كالمجتمعات الميلانيزية مثلاً. والحال أنه لو حكمنا بناء على الأدب القريب العهد، لبدا أننا محكومون إما على إخضاع التبادلات للمورفولوجيا الاجتماعية، أو على القيام بعكس ذلك. والمجالان أو المظهران يتعارضان ولا نعرف تشميلهما ضمن مقولة مشتركة، ووصفهما باللغة ذاتها. أليست تلك حالة يوقفنا فيها تمييزنا المطلق بين الذات والموضوع؟ عندما كان ليفي ـ برول يتحدث عن «المشاركة» بين البشر والموضوعات، ألم يكن يحاول الالتفاف على التمييز؟ في **مقالة في الهبة** لموس، الذي يُمجد كثيراً في أيامنا هذه، كان المقصود بصورة خاصة الاعتراف بواقعتين: أولاً أن التبادلات لا تستطيع أن تكون مقطوعة إلى شرائح على التتالي اقتصادية، وقضائية، ودينية، إلخ.، بل هي كل ذلك في آن واحد ـ واقعة مناسبة هنا على وجه التأكيد، لكنها اليوم مقبولة بصورة واسعة؛ ثم إن البشر لا يتبادلون كما نميل إلى التفكير **أشياء**، بل شيئاً مختلطاً قطعاً، وبطريقة متنوعة بهذه «الأشياء»، شيئاً من أنفسهم.

لا أطلب أن يلغى **كلّ** تمييز بين الذات والموضوع، بل أن يُخفف التشديد على قيمة القضية، موقفين بذلك طابعها **المطلق** مع سماحنا للحدّ أن يتبدل عند الحاجة ولتمييزات أخرى أن تدخل الساحة وفقاً للقيم المحلية[53].

ولكن هل الأمر قابل للممارسة على الأقل؟ لقد تمت محاولة ذلك. فقد اختار باحث شاب، أندريه إيتانو

(53) هناك سابقة في الفلسفة الألمانية، مع فلسفة الطبيعة لشيلينغ، حيث وقد أراد تجاوز الثنائية الكانطية، قلص التمييز إلى ألا يكون سوى درجة أو تكاملية داخل الطبقة ذاتها. لا أدافع عن طريقة شيلينغ التي ربما كانت بدائية وغير فعالة. يجب أن يكون كل ظرف خاص بالنسبة إلينا حاسماً.

(André Iteanu)، هذا الطريق في تحليله الجديد لمجتمع أوروكيفا (Orokaiva)، في بابوازي (Papouasie)، بناء على موادّ وليامز (Williams) وشويمر (Schwimmer). لقد وجد، حسب قراءتي لأطروحته[54]، مبدأ آخر لتنظيم المعطيات في افتراض هو الآخر يناقض مفاهيمنا الجارية - حتى وإن لم يكن عليه بعد كل شيء أن يبدو مفاجئاً، أي أنه يجب أن يُفكَّر المجتمع باعتباره يضم الموتى، ما دامت العلاقات بالموتى تقوِّم المجتمع وتمنح الإطار الشامل الذي يكتسب ضمنه معنى لا مجموع تفاصيل تبادلات الشعائر والأعياد فحسب بل أيضاً ما يوجد من تنظيم اجتماعي. لا يملك أهل أوروكيفا نقداً بالمعنى الميلانيزي الكلاسيكي. ولكن، بما أن النقد الميلانيزي عموماً على علاقة مع الحياة والأسلاف، فإن المقام الرفيع الذي يخص به أهل أوروكيفا الموتى يذكر بالحالات التي تستخدم فيها التبادلات الاحتفالية النقد المؤسسي.

عند هذه النقطة، تأخذني الرغبة في التقريب بين مشكلتين لا يمكن أن تكونا غائبتين تماماً عن نقاش يتناول القيمة: أية علاقة توجد بين هذه النقود «البدائية» المرتبطة بالقيمة المطلقة ونقدنا بالمعنى الحديث والمحدود للكلمة؛ وأية علاقة توجد بين القيمة بالمعنى العام، الأخلاقي أو الميتافيزيقي للكلمة والقيمة بالمعنى المحدود، الاقتصادي للكلمة؟ في خلفية الحالتين، نجد التضاد بين الأشكال الثقافية التي هي جوهرياً كليّة والأشكال التي ينفصل فيها الحقل أو يتفكك إلى ميادين أو صعد خاصة، أي، بإجمال، بين الأشكال غير الحديثة والحديثة.

سمتان من هذا التضاد ربما انطوتا على دلالة. هل صحيح

---

(54) André Iteanu, *La Ronde des échanges: De la circulation aux valeurs chez les Orokaiva*, atelier d'anthropologie sociale (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press; Paris: Editions de la maison des science de l'homme, 1983).

في المجتمعات القبلية أنه حيث نجد أنساق تبادل متطورة تستخدم نقداً أو عدة نقود تقليدية ـ وبصورة رئيسية الصدف ـ لتعبر عن ولتبرم سلسلة واسعة من الانتقالات الاحتفالية والشعائر الهامّة، لا نجد زعامات دائمة، متطورة، أو ملكية، وأنه على العكس حيث نجد هذه الأخيرة تغيب الأولى؟ تبدو مالينيزيا وبولينيزيا في تضاد واضح من هذه الناحية. إذا كانت الأمور على هذا النحو، نستطيع أن نفترض أن شيئاً يمكن أن يحل محل شيء آخر، وأن هناك بينهما ضرباً من التعادل في الوظيفة. فقد نتجت هيمنة التصورات الاقتصادية في أوروبا الحديثة الآن عن تحرر الاقتصادي من العلاقة مع السياسي وتطلبت، عند بلوغها مرحلة ما، تقليص الامتيازات السياسية[55]. هل يوجد هنا، رغم الاختلاف الملحوظ بين الظروف، أكثر من تواز بالصدفة، الإشارة إلى علاقة أعم بين مظهرين للاجتماعي؟

مظهر آخر للتبادلات استرعى انتباه كارل بولاني. لقد ضاهى «التعادلات» الثابتة بين موضوعات التبادل في المجتمعات البدائية أو القديمة مع السعر المتغير للسلع في اقتصاد السوق. في الحالة الأولى، يمكن أن تكون دائرة التعادل والتبادل الممكنة مقتصرة على عدد ضئيل من أنماط الموضوعات، في حين يميل النقد في الحالة الثانية إلى أن يكون معادلاً عاماً. وبمناسبة التضاد بين نسب التبادلات الثابتة والمتغيرة إنما أود أن أطرح سؤالاً. لقد عزا بولاني الاستقرار الذي التقاه في داهومي إلى التقنين الذي قام به الملك[56]، لكن الظاهرة كانت على وجه الاحتمال منتشرة بصورة واسعة. ففي جزر سالمون، حيث لا مجال للتقنين من قبل السلطة

---

(55) Dumont, *Homo aequalis, I, Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, p. 6.

(56) Karl Polanyi and Abraham Rotstein, *Dahomey and the Slave Trade: An Analysis of an Archaic Economy*, Foreword by Paul Bohannan, Monographs =

السياسية، تبقى نسبة التبادل بين النقد الأهلي والدولار الأسترالي بلا تغيير خلال فترة طويلة، في حين أن تخفيض قيمة الدولار أدى إلى نتائج شديدة البشاعة[57]. على الطرف الأقصى من الطيف، وفي حالة حضارة رفيعة ومجتمع معقد تقدم بيزنطة حالة استقرار مذهلة. فقد بقيت القدرة الشرائية للنقد الذهبي عملياً مستقرة من القرن الخامس إلى القرن الحادي عشر[58]. تبدو الواقعة لا تصدق لو فكرنا بالأحداث التي عاشتها الإمبراطورية خلال هذه الفترة، حيث تعرّض وجودها ذاته للتهديد مرات عديدة، وفي كل قرن. ونظراً إلى هذه الظروف، فإن جودة الإدارة المالية الإمبراطورية، المقبول، ربما لا يعتبر تفسيراً كافياً لهذه الظاهرة الفريدة. أقترح فرضية أخرى، يمكن أو لا يمكن أن توضع موضع اختبار، لكني أرى أسباباً أخرى لإبرازها. عندما يُنظَرُ إلى نسبة التبادل باعتبارها مرتبطة بالقيمة الأساسية للمجتمع فهي مستقرة، ولا يُسْمَحُ لها بالتغيّر إلا حين تنقطع علاقة القيمة الأساسية مع هوية المجتمع أو لا تعود محسوسة، حين يكفُّ النقد عن أن يكون «واقعة اجتماعية كليّة»، ويصير مجرد واقعة اقتصادية[59].

of the American Ethnological Society; 42 (Seattle: University of Washington = Press, [1966]).

(57) مداخلة شفوية لدانيال دو كوبيه (Daniel de Coppet) عن الأر أر في مالايتا (Are Are de malaita).

(58) Georgije Ostrogorski, *Histoire de l'Etat byzantin = Geschichte des byzantinischen Steaters*, traduction française de J. Gouillard; préface de Paul Lemerle (Paris: Payot, 1969), pp. 68, 219, 317, 371.

(59) سبق لرادكليف ـ براون أن استرعى الانتباه إلى التعادلات الثابتة بالتضاد مع فعل العرض والطلب، انظر: Radcliffe-Brown, *Natural Science of Society*, pp. 112, 114, 138.

ويمكن لفرضيتنا أن تبدو بلا مبرر وقد أتت بعد دراسة متقنة وبارعة لمارشال ساهلينز: Marshall Sahlins, *Stone Age Economics* (Chicago, IL: Aldine-Atherton, [1972]), chap. VI.

ومع ذلك فهي على النحو الذي صيغت به هنا ليست موضع اعتراض من قبل =

يبقى أن نلخص ما سبق، وأن ننظر إلى مستقبل النسق الأيديولوجي الحديث ومعه وضع الأنثروبولوجيا. ستكون اللوحة بالضرورة غير كاملة ومؤقتة، واللغة تقريبية جداً. الغاية هي تجميع عدد من السمات تم التعرف على معظمها على انفراد هنا أو هناك، بطريقة نرى فيها بعض العلاقات في ما بينها، بل حتى امتلاك الشعور بها فحسب. لقد ألححت في مكان آخر على الإنسان بوصفه فرداً باعتباره على وجه الاحتمال القيمة الحديثة الأساسية، وعلى التشديد المتزامن على العلاقات بين البشر والأشياء بخلاف العلاقات بين البشر[60]. هاتان السمتان تملكان تزامنات هامة في ما يخص القيمة.

أولاً يقتضي مفهوم الإنسان بوصفه فرداً الاعترافَ بحرية اختيار واسعة. فبدلاً من أن تصدر بعض القيم عن المجتمع، ستصير محددة من قبل الفرد لاستخدامه الخاص. بكلمات أخرى، يطلب الفرد بوصفه قيمة (اجتماعية) أن يوكل له المجتمع جزءاً من قدرته على تثبيت القيم. وحرية الضمير هي المثال النموذجي[61]. وغياب الأمْر الذي يجعل الخيار ممكناً موجَّه إذن في الواقع بأمْر أعلى. ولنقل بصورة عابرة، من العبث لهذا السبب افتراض أن

= استنتاجات ساهلينز. ويمكننا قراءتها باعتبارها تؤكد فقط أن الصلة مع اقتصاد السوق و/أو تغيرات اقتصادية جذرية تملك على المدى الطويل مباشرة أو بصورة غير مباشرة تأثيراً في التعادلات الثابتة. يمكن أن يكون هناك أيضاً بين الحالتين اللتين تقابل بينهما فرضيتنا أطوار وسيطة من الانتقال مع تفاعل معقد من المعيار والواقعة.

(60) منطلقاً من هذين الضربين من العلاقات، ومتابعاً تطبيقهما وتركيبهما، طور عالم الاجتماع الألماني يوهان بلنج تصنيفاً كاملاً ـ مرتبياً ـ ولا غبار عليه للعلاقات في منشور صدر عام 1930: Johann Plenge, *Zur Ontologie der Beziehung (Allgemeine Relationstheorie)* (Münster, 1930). (Forschungsinstitut für Organisationslehre).

(61) إن قدرة الفرد محدودة بالطبع. تحليلياً، **إما** إنه يمارس خياراً بين القيم المحتملة الموجودة، أو الأفكار الموجودة، **وإما** أنه يبني فكرة ـ قيمة جديدة (ولا بد أن يكون ذلك نادراً).

البشر يجدون أمامهم في كل المجتمعات امتداداً مشابهاً من الخيارات. على العكس، إنَّ القيمة بصورة عامة جداً، متداخلة في وضع الأفكار نفسه. وكما رأينا ذلك بالنسبة إلى اليمين وإلى الشمال، يتغلب هذا الوضع مدة تطول بقدر ما يدوم حضور العلاقة بين الجزء والكل فعلياً، وبقدر ما تدوم إحالة التجربة عفوياً على درجات من الكلية؛ ولا مكان هنا لحرية الاختيار. إننا نواجه من جديد وضعين حصْريين: إما أن القيمة **ترتبط بالكل** في العلاقة مع أجزائه[62] والقيمة متداخلة، إنها مقتضاة إن صح التعبير من قبل نسق التصورات نفسه، أو أن القيمة **ترتبط بالفرد**، وهو ما ينتج عنه، وقد رأينا ذلك، فصل الفكرة عن القيمة. هذه الأطروحة المضادة تعبر عن نفسها تماماً في لغة توينيس: إرادة عفوية (Naturwille) وإرادة تعسفية (Kürwille)، على أساس أن عقدة القضية تتمثل في أن حرية الاختيار، أو (Kürwille)، تُمارس في عالم بلا كليات، أو بالأحرى في عالم تُحرم فيه التجميعات أو المجموعات أو الكليات التطبيقية التي لا نزال نلقاها من وظيفتها في التوجيه، من وظيفتها كقيمة.

لنلتفت الآن نحو الرابطة المعقدة بين وضع القيم الحديث والعلاقة بين الإنسان والطبيعة. يجب أن تكون العلاقات بين البشر مترابطة لكي يكون الفاعل الفردي مستقلاً و«متساوياً»؛ وتكتسب علاقة الإنسان بالطبيعة الأولوية، لكن هذه العلاقة ذات طابع خاص. والواقع، سواء أتطلبه استقلال الفرد أم لا، يبقى الإنسان في الحق منفصلاً عن الطبيعة: فالعامل الحر يتعارض مع الطبيعة بوصفها محددة[63]. الذات والموضوع متميزان بصورة مطلقة. هنا

---

(62) يسمح كوستلر بالتدقيق: «الكل» هو في معظم الوقت كل جزئي أو هولون الذي هو نفسه جزء من كل جزئي أعلى.

(63) الفكر والامتداد لديكارت، إلخ.

نلتقي العلم وهيمنته في الثقافة. وللإيجاز، لنقل إن الثنائية المقصودة هنا هي جوهرياً اصطناعية: ابتعد الإنسان عن الطبيعة وعن العالم الذي يؤلف جزءاً منه، وأكد قدرته على إعادة تكوين الأشياء حسب إرادته. ومن جديد، سنقول إن الإرادة العفوية (Naturwille) قد استبدلت بالإرادة التعسفية (Kürwille)، على أساس أن هذه الأخيرة قد اعتبرت هذه المرة باعتبارها إرادة أقل تعسفية مما هي منفصلة، ومنفكة، ومستقلة.

نظراً إلى العلاقة الوثيقة بين الإرادة والقيمة، يجدر التساؤل من أين يأتي هذا النمط من الإرادة الذي لا سابق له. أفترض أنه اصطنع في الابتعاد عن عالم المسيحية القديمة ـ كان المسيحيون الأوائل أفراداً ـ خارج ـ العالم ـ ومن هنا خرجت في النهاية شخصية كالفن، النموذج الأصلي للإنسان الحديث، مع إرادته الحديدية الراسخة في القدر. يوضح هذا المخاض المسيحي وحده في ما يبدو لي ما أطلقنا عليه الـ«بروميثية»(*) الفريدة، والغريبة، للإنسان الحديث[64].

نحن على كل حال، مع الـ Kürwille، كإرادة إنسانية منفصلة عن الطبيعة ومهمومة بتطويعها، في حالة نقدر فيها إلى أي درجة عميقة ترسخت الثنائية بين الكائن ووجوب الكائن في الأيديولوجية والحياة الحديثتين.

وفي النهاية، يُمَفصِلُ وضْعانا علاقتين مختلفتين بين المعرفة والفعل. في الحالة الأولى، يُضمَنُ الاتفاق بين الاثنين على مستوى المجتمع[65]: فالأفكار مطابقة للطبيعة ولنظام العالم،

---

(64) انظر أعلاه، الفصل الأول.

(*) Prométhéisme، نسبة إلى بروميثيوس، سارق النار من الآلهة في الأساطير الإغريقية (المترجم).

(65) ومع ذلك فالعلاقة إشكالية بصورة جوهرية: ضمانها هو الوظيفة الجوهرية =

وليس للذات ما تفعله أفضل من أن تندمج واعية في هذا النظام. في الحالة الثانية، ليس هناك نظام عالم ذو دلالة إنسانياً، ويعود إلى الفاعل الفردي إقامة العلاقة بين التصور والفعل، أي إجمالاً بين التصورات الاجتماعية وفعلها الخاص. في هذه الحالة الأخيرة، هذا العالم الخالي من القيم، والذي على القيم أن تنضاف إليه ثانية باختيار إنساني، هو عالم تحت ـ إنساني، عالم موضوعات، عالم أشياء. يمكننا معرفته تماماً وأن نؤثر فيه بشرط الامتناع عن كل حذف للقيمة. إنه عالم خال من الإنسان، عالم انسحب الإنسان منه عمداً، ويستطيع على هذا النحو أن يفرض عليه إرادته.

لم يكن هذا التحول ممكناً إلا بواسطة تخفيض قيمة العلاقات بين البشر، والتي كانت عموماً تحكم العلاقات مع الأشياء. لقد أضاعت في الأيديولوجية السائدة طابعها المحسوس؛ إنها مرئية بصورة خاصة من وجهة نظر العلاقات مع الأشياء (فلنتذكر متغيّرات بارسونز)، في ما عدا ما يتعلق براسب، هو الفعل الأخلاقي. من هنا الطابع العامّ المجرد للضرورة الكانطية.

هذا من جانب الذات. هناك، على الرغم من تمييزنا المطلق بين الذات والموضوع، بعض التماثل في طريقتنا في النظر إليهما، وأريد أن أضيف بعض الملاحظات حول جانب الموضوع لإكمال اللوحة ولاسترعاء الانتباه إلى بعض سمات الوضع الحديث للمعرفة. من المبتذل القول إن المعرفة الحديثة موزعة إلى عدد كبير من الأجزاء المنفصلة، والحديث عن درجة عليا من تقسيم العمل والاختصاص العلمي. لكني أود أن أصف بصورة أدق النموذج الحديث بالتضاد مع التقليدي الذي ذكرنا أعلاه ببعض جوانبه.

= والمميزة للدين. انظر: Dumont, *Homo aequalis, I, Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, p. 248, n. 3.

يمكننا أن نأخذ الوضع الحديث كناتج عن حطام علاقة القيمة بين العنصر والكلّ. لقد صار الكلّ كثرة. تقريباً كما لو أن كيساً يحتوي كريات قد تبخر: جرت الكريات في كل الاتجاهات. إنه من جديد أمر مبتذل. الواقعة هي أن العالم الموضوعي مكون من كيانات منفصلة أو من جواهر على صورة الذات الفردية، وأن العلاقات بينها التي تقدمها التجربة تعتبر بوصفها خارجة عنها(66). لكن صورتي فقيرة، وهي توحي أولاً بأن التوزيع النهائي للعناصر قضية صدفة، في حين أن ثمة في الواقع عالماً معقداً، متعدد الأبعاد من العلاقات المنظمة والمتغيرة قد حُلِّل وفُكك بجهد العقل (الفلسفي و) العلمي إلى مركبات أبسط يمتاز تكوينها الداخلي وعلاقاتها بخصوصية شديدة. صورة أفضل بقليل ستكون صورة جسم صلب متعدد الأبعاد يتفجر ويصير كثرة من السطوح المنفصلة والمستقيمة، سطوح لا يمكنها أن تستقبل إلا أشكالاً أو علاقات مصقولة، مستقيمة. لهذه السطوح، في ما أعتقد، ثلاث خصائص: إنها منفصلة بصورة مطلقة ومستقلة، إنها متماثلة أحدها مع الآخر، كما أن كل واحد منها متجانس في كل امتداده.

إن التشظي كسمة عامة مألوف نسبياً: وتاريخ الفن التشكيلي الحديث اعتباراً من الانطباعية يقدم مثلاً. فالوسائل التي كانت حتى ذلك الحين خاضعة للمرجع الوصفي تحررت، واستطاعت كل واحدة منها بدورها أن تتقدم إلى المقدمة. وليس هناك من شك أيضاً فيما يخص الانفصال الكامل بين «سطوح» المعرفة: هل نتحدث عن الفيزياء أم الكيمياء، عن علم النفس أم عن الفيزيولوجيا، عن علم النفس أم عن علم الاجتماع؟ ولكن من الذي حدد هوية كل واحد من الفروع العلمية التي وُزّعت عليها

---

(66) على الأقل بطريقة مهيمنة. وبمناسبة «العلاقات الداخلية»، انظر: **Phillips,** ***Holistic Thought in Social Science,***

انظر أعلاه، الهامش رقم (37)، ص 323 ـ 324 من هذا الكتاب.

مُكوّنات العالم؟ يبدو الجواب أن وجهة النظر الأداتية كانت حاسمة[67]. وبالترابط، أتيحت لنا الفرصة لملاحظة الضعف، الأقصى والمدهش، لمفهوم «الكلّ» في الفكر الفلسفي.

في المقام الثاني، تبقى «السطوح» التي تركزت عليها المعرفة والتقدم «متجانسة» في كل امتدادها. كل الظواهر المأخوذة بعين الاعتبار هي من الطبيعة نفسها، ولها الوضع نفسه، كما أنها بسيطة جوهرياً. هنا، سيكون المثال هو نموذج غاليليه عن الحركة المستقيمة والمطردة: نقطة واحدة مادية تتحرك في مكان فارغ. وبالنتيجة، تميل السطوح إلى أن تنقسم حين يكشف تطور العلم تبايناً (أداتياً).

ومع ذلك فكل السطوح متماثلة، على الأقل من حيث المبدأ، بمعنى أن المناهج المطبقة على مختلف ضروب الظواهر متطابقة. ولا يوجد إلا نموذجٌ واحدٌ لعلوم الطبيعة. صحيح أن هذا النموذج، بمساعدة الزمن والتجربة، يمكن أن يتغير، ولكن فقط بصعوبة (والشاهد علم الأحياء وعلم النفس). النموذج آلي، كمي، ويعتمد على السبب والنتيجة (عامل فردي، نتيجة فردية)[68]. من الجوهري أن نسجل أن **العقلانية** العلمية حاضرة وتعمل فقط على كل واحد من هذه السطوح المتميزة، وأن ممارستها تفترض أن

---

(67) كان رادكليف ـ براون يتحدث عن «أنواع طبيعية من الأنساق»، «Natural Kinds of Systems,» In: Radcliffe-Brown, *A Natural Science of Society*, p. 23, قابلاً على هذا النحو ضمناً أن الفصل بين الفروع العلمية قائم في الطبيعة. هناك علاقة واضحة مع هيمنة الإسمية في العلم. وربما كانت الصعوبة الديكارتية في تصور العلاقات بين النفس والجسد هي النموذج الأمثل لهذا الضرب من التقسيم. ومن هنا انتشار تناقضات وتعارضات بسيطة أسيء تشميلها.

(68) من المدهش أن رادكليف ـ براون قد رأى عدم التلاؤم بين منظور فيضي أو نسقي والتفسير السببي، وأنه رفض سببية «العلم الاجتماعي النظري» الخاص به (المصدر نفسه، ص 41).

المجموع قد يُعثر إلى قطع. ولا يمكنها أن تذهب في ما وراء علاقة الوسائل بالغايات.

ولئن نجحت في تأمين سيطرة الإنسان على العالم الطبيعي، فقد كانت للعلوم نتائج أخرى، ومنها نتيجة مواجهتنا لما سماه ألكسندر كويريه «لغز الإنسان». إذا كانت الأنثروبولوجيا تعالج، بطريقتها الخاصة بها، هذا «اللغز»، فهي حينئذ وفي آن واحد جزء لا يتجزأ من العالم الحديث، ومكلفة بتجاوزه أو بالأحرى بإعادة دمجه في عالم أكثر إنسانية كانت المجتمعات تملكه بصورة مشتركة حتى ذلك الحين. آمل أن تسجل ملاحظاتنا حول القيمة في هذا الاتجاه. تبقى مواجهة سؤال علاقتنا بالقيمة: تقع الأنثروبولوجيا بين العلم «الحر من القيمة» وضرورة إعادة القيمة إلى المقام العامّ الذي يعود لها. يطلب إليها الناقد الفلسفي للعلم الاجتماعي **التقويم**. ويمكن أن تختصنا بقدرة تجاوز مجرد الحياد في هذا المجال، لكنها تصرُّ على أننا لا نستطيع التخلص منها كلياً من أجل التقويم أو التنظيم.

ذلك صحيح في الممارسة، لكنه ليس كذلك تماماً من حيث المبدأ، في ما أعتقد، وتستحق النقطة أن تُسَجَّل. إن ما يحدث في النظرة الأنثروبولوجية هو أن كل أيديولوجية تُضَاهى **في العلاقة مع أخريات**. وليس ذلك نسبوية مطلقة. فوحدة الإنسانية، المصادر عليها بل كذلك المحققة (ببطء وبألم) من قبل الأنثروبولوجيا، تضع حدوداً للتنوع. كل وضع خاص من الأفكار والقيم مُتَضمَّنٌ مع كل الأوضاع الأخرى في شكل عامّ يعتبر تعبيراً جزئياً عنه[69]. ومع ذلك فهذا الشكل العامّ هو من التعقيد بحيث لا يمكن وصفه بل تخيله بغموض فقط كضرب من مجموعة كاملة للأوضاع كلها.

---

(69) انظر أعلاه، الفصل السادس.

هكذا، من المستحيل بالنسبة إلينا أن ندرك **مباشرة الرَّحِمَ** العام الذي يتجذر فيه تماسك كلِّ نسق قيم خاص، لكن من الممكن إدراكه بطريقة أخرى: كل مجتمع أو ثقافة يحمل علامة تسجيل أيديولوجيته منقوشة داخل الشرط الإنساني. إنها علامة سلبية، منحوتة في الفراغ. وكما أن للفعل نتائج غير محسوبة أو «آثاراً سلبية»، كذلك كل خيار فردي في مجتمعاتنا غارق في وسط ذي تعقيد شديد، ويُنتج على هذا النحو آثاراً لا إرادية، وكذلك كل وضع أيديولوجي ـ معياري له صواحبه الخاصة، الغامضة ومع ذلك الإجبارية ترافقه كظله، وتبدي بالنسبة إليه **الشرط الإنساني**. هذه الصواحب هي ما أسميته في ظرف آخر «السمات غير الأيديولوجية» التي تكشف عنها المقارنة، والتي نراها باعتبارها مظاهر غير واعية، وغير متوقعة للذوات ذاتها(70).

يوجد على هذا النحو في كل مجتمع واقعي بصمة هذا النموذج العامّ الذي يصير مرئياً بدرجة ما، ما إن تبدأ المقارنة. إنها بصمة سلبية، تصادق إن صح التعبير على المجتمع بوصفه إنسانياً، وتزداد دقتها بمقدار ما تتقدم المقارنة. صحيح أننا لا نستطيع أن نشتق من هذه البصمة نظاماً، لكنها تمثل قفا النظام أو حدّه. إنَّ الأنثروبولوجيا من حيث المبدأ، هي على هذا النحو حبلى بتقدم في معرفة القيمة، ثم بعد ذلك بالنظام ذاته، وهو ما يجب أن يقود في النهاية إلى إعادة صياغة مشكلة الفلسفة.

ولكن ماذا عن هنا وعن الآن؟ لما كان معنى «النظام» قد صار أكثر تعقيداً في منظورنا، بحيث إننا نفضل الحديث عن نصيحة بدلاً من أمر، ألم يعد لدينا شيء في هذا المجال لنقدمه اعتباراً من استنتاجاتنا القائمة؟ لقد رأينا أن الوضع الحديث، مع

---

(70) الفقرة 118 في: Dumont, *Homo hiérarchicus: Le Système des castes et ses implications.*

معارضته للوضع التقليدي، لا يزال يقع فيه: فالنموذج الحديث قراءة استثنائية للنموذج العام ويبقى مرصعاً أو متَضمّناً، داخل هذا النموذج. المرتبية عامّة، وفي الوقت نفسه هي هنا منقوضة، جزئياً ولكن فعلياً. من هو الضروريّ فيها إذن؟ أول جواب تقريبي هو أن المساواة يمكن أن تفعل شيئاً ما، لا أشياء أخرى. هناك اتجاه حاليّ في الرأي العام في فرنسا وفي سواها من البلدان يقترح مثلاً.

يتم الحديث كثيراً عن «الاختلاف»، وعن إعادة الاعتبار لمن هم «مختلفون» بطريقة أو بأخرى، وعن الاعتراف بالآخر. يمكن لهذا أن يعني شيئيْن. بمقدار ما أن القضية قضية «تحرر» وحقوق وحظوظ متساوية ومساواة في معاملة النساء أو اللوطيين، إلخ. . ـ وذلك ما يبدو أنه المغزى الرئيسي للطلبات المقدمة باسم مثل هذه الفئات ـ فليس ثمة مشكلة نظرية. يجب الحمل فقط على ملاحظة أنه في معاملة متساوية من هذا النوع، يُترك الاختلاف جانباً، مهمَلاً أو تابعاً، لا «معترفاً به». ولما كان الانتقال سهلاً من المساواة إلى التطابق، فالنتيجة على المدى الطويل ستكون على وجه الاحتمال تلاشي الصفات المميزة، بمعنى ضياع المعنى أو القيمة التي أضفيت في السابق على التمييزات المطابقة.

ولكن يحدث أن ثمة ما هو أكثر في هذه الطلبات. ويخامرنا الشعور بأنها تقدم أيضاً معنى آخر أشد نفاذاً: الاعتراف بالآخر بوصفه آخر. هنا، أصرُّ على أن مثل هذا الاعتراف لا يمكن أن يكون إلا مرتبياً ـ كما رأى ذلك بورك (Burke) بطريقة شديدة الحدة في **تأملات[ـه] حول الثورة الفرنسية**. هنا، الاعتراف هو التقويم نفسه أو الدمج (لنتذكر سلسلة الكائن الكبرى). مثل هذا التعبير يهينُ أنماطنا وأحكامنا المسبقة، لأنه لا شيء أكثر ابتعاداً من حسِّنا المشترك من صيغة القديس توما الأكويني: «نرى أن

النظام يقوم أساساً على اللامساواة (أو الاختلاف: disparitate)[71]. ومع ذلك، فإننا بإفساد أو بإفقار مفهوم النظام فقط إنما نستطيع الاعتقاد على العكس أن المساواة يمكن بذاتها أن تؤلف نظاماً. ولكي نكون واضحين: سيكون الآخرُ آنئذ موضع تفكير باعتباره أعلى أو أدنى من الذات، مع التحفظ الهام الذي يؤلفه القلب (الذي ليس حاضراً في السلسلة الكبرى بوصفه كذلك). أي أنه إذا كان الآخر إجمالاً أدنى، فمن الممكن أن يتكشّفَ أعلى على مستويات ثانوية[72].

إنني أدفع بما يلي: إذا كان محامو الاختلاف يطالبون من أجله بالمساواة وبالاعتراف في آن واحد، فإنهم يطالبون بالمستحيل. إننا نفكر بشعار «منفصلون ولكننا متساوون» الذي سجل في الولايات المتحدة الانتقال من العبودية إلى العنصرية.

ولكي نكون أكثر دقة، أو اكتمالاً ـ لنضف أن ما سبق حقيقي

---

(71) انظر أعلاه، الهامش رقم (36)، ص 321 من هذا الكتاب.

(72) من أجل التطبيق على المجتمعات، انظر «الطائفة الأنثروبولوجية...»، في: Edmund Burke, *Réflexions sur le révolution de France*, p. 92,

وهنا في الفصل السادس، القسم الأول. إذا افترضنا أن المستويات عديدة، والقلب متعدد، فلدينا علاقة ثنائية متغيرة تستطيع أن تعطي إحصائياً الانطباع بالمساواة. ويبدو التحليل الذي قام به ساهلينز للمبادلات في خليج هوون في ظرف مختلف تمام الاختلاف غنياً بالمعاني (*Age de pierre, Age d'abondance*, pp. 322 sq.). أي بإيجاز: 1) بين شريكين تجاريين، كل مبادلة من المبادلات في مجموعة ما مختل التوازن بالتناوب، في هذا الاتجاه أو في اتجاه آخر، مقترباً من توازن يتم الحصول عليه في النهاية، من أجل السلسلة برمتها؛ هكذا يتم بلوغ المساواة عبر تتابع المبادلات غير المتساوية بعض الشيء؛ 2) وهكذا، كل مبادلة خاصة ليست مغلقة، بل تبقى مفتوحة وتستدعي المبادلة التالية: والتشديد يوضع على العلاقة المستمرة بدلاً من وضعه على التوازن العفوي بين الأشياء. كل مظاهر مشكلتنا حاضرة هنا بصورة مصغرة: والاختلاف الحقيقي بين المرتبية والمساواة ليس هو على الإطلاق الاختلاف الذي نفترضه عادة.

على مستوى **التصور** المحض ـ مساواة أو مرتبية ـ ولنفسح في المجال لبديل من نوع آخر. في ما يخص الأشكال **العملية** من الدمج، فمعظم تلك التي تأتي إلى الذهن إما أنها تجمع عوامل متساوية، متطابقة من حيث المبدأ، مثل التعاون، وإما أنها تحيل على كلّ وهي مرتبية ضمناً، مثل تقسيم العمل. وحده الصراع يصف نفسه، كما بيّن ماكس غلوكمان (Max Gluckman)، باعتباره أداة دمج. يجب القول إذن، إجمالاً، إنه يوجد طريقان لتعرف الآخر بطريقة ما: المرتبية والصراع. والآن، فأن يكون الصراع محتوماً وربما ضرورياً شيء، وطرحُهُ باعتباره مثلاً أعلى أو «قيمة عملية» شيء آخر[73]، حتى ولو كان ذلك متفقاً مع الاتجاه الحديث: ألم يكن ماكس فيبر نفسه يمنح الحرب مصداقية أكثر من السلم؟ إن للصراع مزية البساطة، في حين أن المرتبية تؤدي إلى تعقيد مماثل لتعقيد المراسم الصينية. هذا، ولاسيما أنه يتوجب أن تُضَمَّ هنا بدورها في القيمة العليا للفردانية المساواتية. أعترف مع ذلك بتفضيلي الغاضب لها.

تذييل (1983) ـ هناك مجال اليوم لتوضيح وجيز. يمكن أن نأخذ على ما سبق أنه يوحي بصورة محدودة جداً عن الثقافة الحديثة. ربما كانت اللوحة تناسب الماضي حسب بعض المعايير، إلا أنها لا يمكن أن تنطبق إلا بصورة شديدة الرداءة على الحاضر. هكذا فإن العلم الذي تعرضنا لحالته تمَّ تجاوزه منذ زمن طويل، والفصل بين الكائن وبين ما يجب أن يكون أبعد من أن يكون مقبولاً في الفلسفة القريبة العهد، إلخ.

---

(73) وهو ما يفعله في نظري مارسيل غوشيه في دراسة متبصّرة حول توكفيل، انظر: Marcel Gauchet, «Tocqueville, l'Amérique et nous», *Libre*, no. 7 (1980), pp. 90-116.

الجواب على درجتين. ما أردنا عزله في المقام الأول هو وضع أيديولوجي عام في خلفية العقلية المشتركة مثلما هو في خلفية المعرفة المختصة. وعندما أقول عقلية مشتركة، فإنني لا أفكر بإنسان الشارع فحسب، بل كذلك بالمؤسسات السياسية مثلما هو الأمر أيضاً بالمسلمات السائدة في دراسة المجتمع. لا يكفي أن تظهر سمة ما في الاختصاص لكي تملك الثقل نفسه الذي تملكه أخرى في الوضع الكليّ. هكذا يبدو مثلاً أن نظرية النسبية، على أنها أصلاً قديمة، لم تكتسب حتى يومنا هذا مكانة من النوع نفسه الذي تحتله الفيزياء النيوتونية في تصوراتنا المشتركة.

هناك، في المقام الثاني، مشكلة مفردات تغطي مشكلة منهج. ففي النصّ أعلاه، كما هو الأمر في كل البحث الذي يصدر عنه، كانت الغاية أن نعزل وضعاً باعتباره **مميِّزاً** للحداثة بالتضاد مع المجتمعات غير الحديثة، سميناه حديثاً بهذا المعنى. ويظهر اليوم، بعد كل حساب، أن بوسعنا تسميته «**فرداني**»، ما دامت الفردانية فيه أساسية. ومن الصحيح أن الحداثة مأخوذة بمعنى تاريخي محض - لا أكثر أطوارها قرب عهد فحسب، «معاصر» - تتضمن أكثر بكثير، على صعيد الممارسة الاجتماعية، بل حتى على صعيد الأيديولوجية، مما يتضمنه الوضع الفرداني الذي يميزها بالمقارنة. وفي ضوء النتائج المكتسبة، يظهر هذا الموقف مشحوناً بالمعنى، قابلاً للتحليل ضمن منظور مجدَّد[74].

(74) انظر المدخل إلى هذا الكتاب، في نهاية الأمر.

الثبت التعريفي(*)

إحراج• (Aporie): لدى أرسطو، صعوبة حلّ مشكلة أمام تساوي تعليلَيْن متناقضين. والمعنى الحديث للكلمة استحالة التعليل أمام المسألة المطروحة أو صعوبة منطقية لا حلَّ لها. انظر: André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, p. 69.

الأفكار ـ القيم (Idées - Valeurs): استحالة الفصل بين الأفكار والقيم في أشكال الفكر غير الحديث يقود إلى الحديث عن الأفكار ـ القيم (ص 322 وما يليها).

أيديولوجية (Idéologie): مجموع اجتماعي من التصورات؛ مجموع الأفكار والقيم المشتركة في مجتمع ما (= أيديولوجية شاملة)؛ جزء مخصص من الأيديولوجية الكلية: الأيديولوجية الاقتصادية. انظر: *Homo aequalis, I*, pp. 18, 26 sq.، إلخ.

(*) ليس هذا فهرساً، بل مجرد تذكير ببعض المفردات الأساسية بالمعنى الذي استخدمت به هنا. إننا نحيل عند الحاجة على داخل الكتاب لبعض التوضيحات، وبصورة استثنائية على كتب أخرى من أجل التوسّع أكثر. والعلامة * تحيل على كلمة موجودة في هذا الثبت (المؤلف).

[التعريف بالمصطلح المشار إليه بعلامة • هو من وضع المترجم (المنظمة)].

أيديولوجية حديثة (Idéologie moderne): مجموع التصورات المشتركة المميزة للحضارة الحديثة (ص 33 و350). انظر الفردانية*.

تشميل• **(Subsomption)**: عملية إدخال الجزئي في الكلي، أو الخاص في مبدأ عام.

التعارض (Opposition): تشير الكلمة فقط إلى تمييز فكري لا إلى علاقة في الواقع، صراع، إلخ. نميز التعارض التناظري أو متوازي المقام (= حيث أن للكلمتين المقام نفسه، أي التمييزي في علم الأصوات) والتعارض المرتبي، غير التناظري، الذي ينطوي قلبه على معنى (ص 291). انظر المرتبية*.

التقعيد• **(Formalisation)**: توضيح القواعد المتبعة في علم ما.

تقوية• **(Piétisme)**: وهي حركة دينية نشأت داخل الكنيسة اللوثرية في ألمانيا في القرن السابع عشر.

سيتريسي• **(Cistercien)**: صفة واسم لجماعة دينية (Ordre de Cîteaux) قامت في القرن الحادي عشر.

سينكا• **(Sénèque)**: فيلسوف ورجل دولة ومؤلف تراجيدي روماني (إسبانيا نحو 2 قبل الميلاد ـ روما 65 ميلادية).

العلاقات (Relations): في الوضع الأيديولوجي الفرداني، تفضل علاقة الإنسان بالأشياء (بالطبيعة، بالموضوع) على عكس العلاقة بين البشر (*Homo aequalis, I*). والعكس صحيح بالنسبة إلى الأيديولوجيات الفيضية. انظر ص 56ـ58، 205ـ207، وص 339، الهامش رقم (60).

علم الإلهيات• **(Théodicée)**: لفظة وضعها لايبنتز ليستخدمها كعنوان لكتابه: **مقالة في الإلهيات حول طيبة الله، وحرية الإنسان**

وأصل الشر. وقد استخدمت الكلمة في فرنسا بين 1840 و1880 لتشير إلى دراسة : البراهين على وجود الله؛ العناية ألهية؛ تفنيد الاعتراضات المستخلصة من الألم الجسدي والألم المعنوي. ـ مصير الإنسان؛ براهين على خلود النفس؛ الأخلاق الدينية أو الواجبات نحو الله. انظر : Lalande, Ibid., p. 1124.

الفرد (Individu): بمناسب الفرد أو الإنسان الفردي يجب التمييز:

1) الذات **التطبيقية**، عينة لا تنقسم من النوع البشري، على النحو الذي نلقاه في كل المجتمعات.

2) الكائن **الأخلاقي**، المستقل، المستقل ذاتياً، وبالتالي (جوهرياً) غير الاجتماعي، على النحو الذي نلقاه قبل كل شيء في أيديولوجيتنا الحديثة عن الإنسان والمجتمع.

والتمييز لا غنى عنه لعلم الاجتماع (ص 32).

الفرد ـ في ـ العالم/ الفرد ـ خارج ـ العالم (Individu - dans - le monde / Individu - hors - du - monde): الفرد بالمعنى (2) أعلاه، إن كان «غير اجتماعي» من حيث المبدأ، فهو في الفكر اجتماعي في الواقع: فهو يعيش في مجتمع، «في العالم». بالتضاد، إن الزاهد الهندي يصير مستقلاً، مستقلاً ذاتياً، فرداً، بتركه المجتمع بالمعنى الحقيقي للكلمة، إنه «فرد ـ خارج ـ العالم» (*Homo hierarchicus*, app. B).

الفردانية (Individualisme): 1) نعتبر شيئاً بوصفه فردانياً بالتعارض مع الفيضية*، أيديولوجية تفضل الفرد (= التي تعني الفرد بالمعنى (2) أعلاه) وتهمل أو تخضع الكلية الاجتماعية. وحول العلاقة بين هذا التعارض* والتعارض بين الفرد ـ داخل ـ العالم والفرد ـ خارج العالم، انظر ص 89، الهامش رقم (62).

2) بعد أن وجدنا أن الفردانية بهذا المعنى هي سمة كبرى في وضع السمات الذي يؤلف الأيديولوجية الحديثة*، نسمي هذا **الوضع** نفسه باعتباره فردانياً أو بوصفه «الأيديولوجية الفردانية»، أو «الفردانية» (ص 33 وما يليها). انظر العلاقات*.

الفيضية (Holisme): نقصد بالفيضية الأيديولوجية* التي تُبرز الكلية الاجتماعية وتهمل أو تخضع الفرد الإنساني؛ انظر المقابل: الفردانية. وتوسعاً، علم الاجتماع هو فيضي إن انطلق من المجتمع الكلي لا من الفرد المفترض أنه معطى بصورة مستقلة.

[لما كانت الكلمة الفرنسية نادرة وتعني كما قال أندريه لالاند في معجمه التقني والنقدي نظرية يكون الكل بموجبها شيئاً أكثر من مجموع أجزائه، وبما أن المؤلف لجأ إليها ليعني هذا «الشيء الأكثر من مجموع أجزائه» والذي لا يمكن أن يكون كلاً لأن هذا الأخير هو مجموع أجزائه، فقد اخترنا كلمة الفيض. ولربما يقترح البعض ترجمتها بكلمة كليانية، لكن الكلمة ثقيلة ولا تؤدي في نظرنا المعنى المراد من الكلمة الفرنسية المستخدمة في هذا الكتاب. وسيجد القارئ كما نأمل، ما دمنا بصدد البحث في المجتمعات البدائية منها والحديثة وفي الأيديولوجية الحديثة، أنها أقرب إلى كلمة Holisme؛ وإذا كان البعض قد استخدم كلمة الفيض في مجال الفلسفات الروحية والأفلاطونية المحدثة كترجمة للكلمة الفرنسية émanation، فلا يبرر خطأ هذه الترجمة حرمانَ الكلمة من الاستعمال في مجال آخر هو الآن على وجه الدقة مجالها (المترجم)].

القيمة (Valeur): إلى هذه الكلمة، المستخدمة غالباً بصيغة الجمع، إنما أحال الأدب الأنثروبولوجي ببعض المعايير على ما نفضل تسميته مرتبية*. إن القيمة معزولة عنصرياً في الأيديولوجية

الحديثة*، الفردانية، وعلى العكس فهي تؤلف جزءاً لا يتجزأ من التصور في الأيديولوجية الفيضية (الفصل السابع).

كتالوغ* (**Catalogue**): جدول تفصيلي وصفي. فضلت تبني الكلمة الفرنسية، وهي معروفة بالعربية الدارجة، على استخدام مقابل لها لا يقول المعنى كاملاً من مثل جدول، قائمة، فهرس، قائمة، بيان، أو دليل، أو على استخدام جملة تقول المعنى لكنها تثقل العبارةَ.

متمادّ* (**Coextensif**): معنى مجرد يمتد شموله إلى معنى مجرد آخر أو إلى جزء منه.

المرتبية (**Hiérarchie**): التي يجب تمييزها عن السلطة أو القيادة: نظام ناتج عن استخدام القيمة. إن العلاقة المرتبية الابتدائية (أو التعارض* المرتبي) هي تلك التي تقوم بين جزأين بالإحالة على الكلّ؛ إنها تتحلل إلى مظهرين متناقضين من مستوى مختلف: تمييز داخل هوية ما، ضمٌّ للمعاكس (ص 288). المرتبية على هذا النحو ذات بعدين (ص 326). انظر بصورة عامة *Homo hierarchicus*، التذييل.

مشارك* (**Univoque**): محافظ على المعنى نفسه في مختلف أشكاله.

معْمَرْ* (**Polis**): نسق من التنظيم السياسي خاص باليونان القديم. يشير المعمر بدءاً إلى القلعة، ثم إلى المنطقة العمرانية التي تنمو تحت حمايتها، وأخيراً للجماعة وللدولة ـ المدينة المكونة من الفضاء العمراني والأراضي المحيطة.

موناد* / **ذرة روحية** (**Monade**): أحد عناصر الوجود الأولية، ولاسيما في فلسفة لايبنتز.

هلنستية* (**Hellénistique**): صفة للحضارة وللمرحلة التاريخية

اليونانية الممتدة من موت الإسكندر (323 قبل الميلاد) إلى فتح مصر من قبل روما (30 قبل الميلاد).

وجوب الكينونة • (Devoir être): ما يجب أن يكون (ce qui doit être).

ثبت المصطلحات(*)

إسمية	Nominalisme
اصطناعية	Artificialisme
إصلاح	Réforme
تبعية/ارتباط	Subordination
تثاقف	Acculturation
تذرية	Atomisation
تشييء	Réification
تصورات	Représentations
تطورية (نزعة)	Evolutionnisme
تعالي	Transcendance
تفاعل دنيوي	Intramondanité
تنسيب	Relativiser
جرماني قومي	Pangermanique
جماعة	Groupe
جوهر	Substance

(*) نقدم للقارئ هنا ثبتاً بالمصطلحات العربية التي استخدمناها في ترجمتنا لهذا الكتاب، أكثرها جار استخدامه في الكتابات العربية أو في الكتب المترجمة إلى العربية، وقليل منها نقترحه مقابل مصطلحات أو مفاهيم لم يسبق أو ندر أن استخدمت في اللغة العربية. ونأمل أن يكون التوفيق قد حالفنا، ولاسيما أن بعضاً من هذه المصطلحات لا يزال موضع خلاف بين عدد من المترجمين (المترجم).

Extra-mondain	خارج - الدنيوي
Sujétion	خضوع
Intra-mondanité	داخل - الدنيوي
Mondain	دنيوي
Sujet	ذات/ فاعل
Subjectivisme	ذاتانية
Dyarchie	سلطة ثنائية
Totalitarisme	شمولية
Réifier	شيّأ
Englobement	ضمّ
Communauté	طائفة
Universel	عام
Universaliste	عمومي
Universalisme	عمومية
Interculturel	عبر الثقافات
Subsumer	فكر بصورة شمولية
Caste/castes	فئة/ فئات
Inversion	قلب
Universaux	كليات
Hiérarchisés	متراتبة
Collectivité	مجموعة
Indigène	محلي
Hiérarchique	مرتبيْ
Hiérarchie	مرتبية
Egalitaire	مساواتي
Egalitarisme	مساواتية
Formalisé	مقعّد
Identification	مماهاة، تماهي
Thématisation	موْضَعَة
Système	نسق
Unité englobante	وحدة ضامة
Configuration	وضع

المراجع

Books

Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism.* Second Enlarged Edition. London: Allen and Unwin, 1958.

Barker, Ernest. *Social Contract: Essays by Locke, Hume and Rousseau.* London: Oxford University Press, [1947]. (The World's Classics; 511)

Bateson, Gregory. *Vers une écologie de l'esprit = Steps to an Ecology of Mind.* Traduit de l'américain par Férial Drosso, Laurencine Lot et Eugène Simion. Paris: Editions du Seuil, 1977. (Recherches anthropologiques; ISSN 0335-6930)

Beck, Brenda E. F. *Peasant Society in Konku: A Study of Right and Left Subcastes in South India.* Vancouver: University of British Columbia Press, [1972].

Belaval, Yvon [et al.]. *La Révolution kantienne: Histoire de la philosophie.* Nouvelle édition. [Paris]: Gallimard, 1978. (Idées; 391)

Bevan, Edwyn. *Stoïciens et Sceptiques.* Traduction de Laure Baudelot. Paris: Société d'édition Les Belles Lettres, 1927. (Collection d'études anciennes)

Bianchi, Ugo. *Le Origini dello gnosticismo: Colloquio di Messina, 13 - 18 aprile 1966 = The Origina of Gnosticism.* Leiden: E. J. Brill, 1967. (Studies in the History of Religion; 12)

Bouglé, Célestin et Elie Halévy (éds.). *La Doctrine de Saint-Simon. Exposition. 1re année.* Nouv. éd. Paris: Mr. Rivière, 1924.

Bourdieu, Pierre. *Esquisse d'une théorie de la pratique.* Précédée de trois études d'ethnologie Kabyle. Genève; Paris: Droz, 1972. (Travaux de droit d'économie, de sociologie et de sciences politiques; no. 92)

Bracher, Karl Dietrich. *Die deutsche Diktatur: Entstehung, Struktur, Folgen des Nationalsozialismus.* 4 verb. Aufl. Köln: Kiepenheuer und Witsch, [1972].

Brown, Peter. *La Vie de Saint Augustin.* Traduit de l'anglais par Jeanne-Henri Marrou. Paris: Editions du Seuil, 1971.

Buber, Martin. *Je et tu.* Traduction de Geneviève Bianquis, avec une préface de Gaston Bachelard. Paris: F. Aubier, 1938. (Philosophie de l'esprit)

Buchheim, Hans. *Totalitäre Herrscahft: Wesen und Merkmale.* München: Kösel-Verlag, [1962].

Bullock, Alan. *Hitler.* Verviers: Gérard et cie, [1928]. (Coll. «Marabout univ.»)

Burke, Edmund. *Réflexions sur la révolution de France.*

Carlyle, Robert Warrand and Alexander James Carlyle. *A History of Mediaeval Political Theory in the West.* Edinburgh; London: W. Blackwood, 1903-1936. 6 vols.

vol. 1: *The Second Century to the Ninth.* by A. J. Carlyle.

Caspary, Gerard E. *Politics and Exegesis: Origen and the Two Swords.* Berkeley, CA: University of California Press, 1979.

Cassirer, Ernst. *The Myth of the State.* Foreword by Charles W. Hendel. New Haven, CT: Yale University Press, 1946.

Condorcet. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain.* Texte revu et présenté par O. H. Prior. Paris: Boivin et cie, 1933. (Bibliothèque de philosophie)

Congar, Yves - M. J. *L'Ecclésiologie du haut Moyen Age: De Saint Grégorie le Grand à la désunion entre Byzance et Rome.* Paris: Editions du Cerf, 1968.

Dante, Alighieri. *De Monarchia.*

Der Neue Brockhaus. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1938. 4 vols.

Dérathé, Robert. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps.* [Préface de Boris Mirkine - Guetzévitch et Marcel

Prélot]. Paris: Presses universitaires de France, 1950. (Bibliothèque de la science politique: 2ème série, grandes doctrines politiques)

Dionysius Areopagita, Pseudo. *La Hiérarchie céleste.* Introd. par René Roques; étude et texte critiques par Günther Heil; traduction et notes par Maurice de Gandillac. Paris: Editions du Cerf, 1958.

Dumont, Louis. *Affinity as a Value: Marriage Alliance in South India, with Comparative Essays on Australia.* Chicago, IL: University of Chicago Press, 1983.

———. *La Civilisation indienne et nous: Esquisse de sociologie comparée.* Paris: A. Colin, 1964.

———. ———. ———: ———, [1975]. (Collection U. Prisme; 46)

———. *Homo aequalis, I, Genèse et épanouissement de l'idéologie économique.* [Paris]: Gallimard, [1977]. (Bibliothèque des sciences humaines)

———. *Homo aequalis, II, Idéologies nationales comparées: L'Idéologie allemande.* [Paris]: Gallimard, 1991. (Bibliothèque des sciences humaines)

———. *Homo hierarchicus: Le Système des castes et ses implications.* Réédition augmentée. [Paris]: Gallimard, 1979. (Coll. «Tel»; 39)

Durkheim, Emile. *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie.* Note introductive de Georges Davy. Paris: M. Rivière, 1953. (Petite bibliothèque sociologique internationale. Sér. B: Les Classiques de la sociologie, B1)

Dvornik, Francis. *Early Christian and Byzantine Political Philosophy: Origins and Background.* Washington, DC: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, 1966. 2 vols. (Dumbarton Oaks Studies; 9)

Ehrhardt, Arnold. *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin.* Tübingen: Mohr, 1959-1969. 3 vols.

Erikson, Erik H. *Insight and Responsibility: Lectures on the Ethical Implications of Psychoanalytic Insight.* New York: Norton, [1964].

Evans-Pritchard, E. E. *Les Nuer, description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote = The Nuer.* Traduit

de l'anglais par Louis Evard; préface de Louis Dumont. [Paris]: Gallimard, 1968. (Bibliothèque des sciences humaines)

Faye, Jean-Pierre. *Langages totalitaires: Critique de la raison / l'économie narrative.* Paris: Hermann, [1972].

Fichte, Johann Gottlieb. *Considérations destinées à rectifier les jugements du public sur la révolution française.* Précédées de la revendication de la liberté de penser, auprès des princes de l'Europe qui l'ont opprimée jusqu'ici. Trad. de l'allemand par Jules Barni; avec une introduction du traducteur. Paris: F. Chamerot, 1859.

Figgis, John Neville. *Studies in Political Thought from Gerson to Grotius, 1414-1625.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1907.

———. *Studies in Political Thought from Gerson to Gortius, 1414-1625; Seven Studies.* Introd. by Garrett Mattingly. New York: Harper Torchbooks, [1960]. (Harper Torchbooks, TB 1032. The Academy Library)

Friedrich, Carl J., Michael Curtis and Benjamin R. Barber. *Totalitarianism in Perspective: Three Views.* New York: Praeger, [1969].

Gierke, Otto Friedrich von. *Das deutsche Genossenschaftsrecht.* t. III.

———. *Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800, with a Lecture on the Ideas of National Law and Humanity by Ernst Troeltsch.* Translated with an Introduction by Ernest Barker. Cambridge, MA: The Cambridge University Press, 1934. 2 vols.

———. ——— . Boston, MA: Beacon Press, [1957].

———. *Political Theories of the Middle Age = Publicistischen lehren des mittelalters.* Translated with an Introduction by Frederic William Maitland. Cambridge, MA: The University Press, 1900.

———. ——— . ———. Boston, MA: Beacon Press, 1958. (Beacon Paperback; 67)

Gilson, Etienne. *Héloïse et Abélard.* Paris: J. Vrin, 1938. (Essais d'art et de philosophie)

———. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. Paris: Vrin, [1969].

Girard, René. *Georg Lukacs: La Destruction de la raison = Die Zerstörung der Vernunft*. Paris: L'Arche, 1958-1959. 2 vols.

Goodenough, Erwin Ramsdell. *An Introduction to Philo Judaeus*. New Haven, CT: Yale University Press; London: H. Milford; Oxford University Press, 1940.

Guéroult, Martial. *Etudes sur Fichte*. Paris: Aubier-Montaigne, [1974]. (Analyse et raisons; no. 19)

Halévy, Elie. *La Formation du radicalisme philosophique*. Paris: Felix Alcan Editeur, 1901-1904. 3 vols. (Bibliothèque de philosophie contemporaine)

v. 3: *Le Radicalisme philosophique*.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *L'Esprit du christianisme et son destin*. Paris: Vrin, 1971.

———. *Hegel's Political Writings*. Translated by T. M. Knox; with an Introductory Essay by Z. A. Pelczynski. Oxford: Clarendon Press, 1964.

———. *Hegels theologische Jugendschriften*. Herausgegeben von Herman Nohl. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr, 1907.

———. *Politische Schriften*. [Frankfurt]: Suhrkamp, [1966]. (Theorie; 1)

———. *Principes de la philosophie du droit*.

———. *Propédeutique philosophique = Philosophische Propädeutik*. Traduite et présentée par Maurice de Gandillac. Genève; [Paris]: Gonthier, [1964]. (Bibliothèque Méditations; 26)

Herder, Johann Gottfried von. *Une autre philosophie de l'histoire = Auche eine philosophie der geschichte*. Introduction de Max Rouché. Paris: Aubier, 1964. (Coll. bilingue)

Hertz, Robert. *Death and the Right Hand*. Translated by Rodney and Claudia Needham. London: Cohen and West, 1960.

Hill, Christopher. *The Century of Revolution, 1603-1714*. Edinburgh: T. Nelson, [1961]. (A History of England; v. 5)

Himmler, Heinrich. *Discours secrets = Geheimreden 1933 bis 1945 und andere Ansprachen*. Ed. par Bradley F. Smith et Agnes F.

Peterson; introd. de Joachim C. Fest; trad. de l'allemand par Marie-Martine Husson. Paris: Gallimard, 1978. (Collections Témoins)

Hitler, Adolf. *Hitler's Table Talk, 1941 - 1044; His Private Conversations - Secret Conversations, 1941-1944.* Translated [from the German MSS] by Norman Cameron and R. H. Stevens. Introduced and with a New Preface by H. R. Tevor-Roper. 2nd ed. London: Weidenfeld and Nicolson, 1973.

———. *Mein Kampf = My Struggle.* 23 Aufl. München: Franz Eher Nachf, 1933.

———. *Mon combat = Mein Kampf.* Traduction par J. Gaudefroy - Demonbynes et A. Calmettes. Paris: Nouvelles éditions latines, dirigé par Fernand Sorlot, [1934].

Hobbes, Thomas. *Léviathan.*

Hsu, Francis L. K. (ed.). *Psychological Anthropology: Approaches to Culture and Personality.* Homewood, Ill.: Dorsey Press, 1961. (The Dorsey Series in Anthropology and Sociology)

Humboldt, Wilhelm Freiherr von. *Gesammelte Schriften.* Berlin: de Gruyter, 1963-.

Hyppolite, Jean. *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel.* Paris: M. Rivière, 1948. (Bibliothèque philosophique)

Iteanu, André. *La Ronde des échanges: De la circulation aux valeurs chez les Orokaiva.* Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press; Paris: Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1983. (Atelier d'anthropologie sociale)

Jäckel, Eberhard. *Hitler idéologue = Hitlers Weltanschauung.* [Traduit de l'allemand par Jacques Chavy]. Paris: Calmann-Lévy, 1973. (Archives des sciences sociales)

———. *Hitlers Weltanschauung: Entwurf einer Herrschaft.* Tubingen: R. Wunderlich, [1969].

Jacob, François. *La Logique du vivant: Une histoire de l'hérédité.* [Paris]: Gallimard, [1970]. (Bibliothèque des sciences humaines)

Jellinek, Georg. *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen: Contribution à l'étude du droit constitutionnel moderne.* Traduit de l'allemand par Georges Fardis; avec une préface

de M. F. Larnaude. Paris: A. Fontemoing, 1902. (Bibliothèque de l'histoire du droit et des institutions; 15)

Kluckhohn, Florence and Fred L. Strodbeck. *Variations in Value-Orientations*. With the Assistance of John M. Roberts [et al.]. Evanston, Ill.: Row, Peterson, [1961].

Koestler, Arthur. *The Ghost in the Machine*. London: Hutchinson, 1967.

Koyré, Alexander. *From the Closed World to the Infinite Universe*. New York: Harper Torchbooks, [1958]. (The Library of Religion and Culture: History Harper Torchbook; TB 31)

Lakoff, Stanford A. *Equality in Political Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1964. (Harvard Political Studies)

Lalande, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. 2ème édition revue et augmentée. Paris: Presses universitaires de France, 1968.

Leach, Edmund Ronald. *Rethinking Anthropology*. [London]: University of London, Athlone Press, 1961. (Monographs on Social Anthropology; no. 22)

———. *Social Anthropology: A Natural Science of Society?* London: British Academy, 1976.

———. *Social Anthropology*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1982.

———. *L'Unité de l'homme, et autres essais*. Trad. de l'anglais par Guy Durand [et al.] Paris: Gallimard, 1980. (Bibliothèque des sciences humaines)

Léon, Xavier. *Fichte et son temps*. Paris: A. Colin, [1954 - 1959]. 2 t. en 3 vols.

Lepley, Ray (ed.). *Value; a Cooperative Inquiry*. New York: Colombia University Press, 1949.

Leroy, Maxime. *Histoire des idées sociales en France*. Paris: Gallimard, 1946-1962. 3 vols. (Bibliothèque des idées)

Lévi-Strauss, Claude (dir.). *L'Identité: Séminaire interdisciplinaire, 1974-1975*. Edité par Jean-Marie Benoist [et al.]. Paris: B. Grasset, 1977. (Figures)

Lovejoy, Arthur O. *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea: The William James Lectures Delivered at*

Harvard University 1933. Cambridge, MA: [Oxford University Press, 1973].

Lukes, Steven. *Emile Durkheim: His Life and Work: A Historical and Critical Study*. Harmondsworth: Penguin Books, [1973].

Macpherson, Crawford Brough. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Clarendon Press, 1962.

———. *Théorie politique de l'individualisme possessif: De Hobbes à Locke = The Political Theory of Possessive Individualism*. Traduit de l'anglais par Michel Fuchs. Paris: Gallimard, 1971.

Mansfield, John (ed.). *Chronicles of the Pilgrim Fathers*. New York: Dutton, [1910].

Marcaggi, Vincent. *Les Origines de la déclaration des droits de l'homme de 1789*. Paris: A. Rousseau, 1904.

Marcuse, Herbert. *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*. With a New Pref. a Note on Dialectic by the Author. [2nd ed.]. Boston, MA: Beacon Press, 1960. (Beacon Paperback; no. 110)

Maser, Werner. *Hitler's Mein Kampf: An Analysis*. Translated [from the German] by R. H. Barry. London: Faber and Faber, 1970.

Mauss, Marcel, *Oeuvres*. 3 vols.

———. *Sociologie et anthropologie*. Précédé d'une introduction à l'œuvre de Marcel Mauss par Claude Lévi-Strauss. Paris: Presses universitaires de France, 1950. (Bibliothèque de sociologie contemporaine)

Meinecke, Friedrich. *Weltbürgertum und Nationalstaat: Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*. Dritte durchgesehene Auflage. München; Berlin: P. Oldenbourg, 1915.

Michel, Henry. *L'Idée de l'Etat*. Paris: [s. n.], 1895.

Mol, Hans. *Identity and the Sacred: A Sketch for a New Social-Scientific Theory of Religion*. Agincourt: The Book Society of Canada, 1976.

Morris, Charles. *Varieties of Human Value*. Chicago, IL: University of Chicago Press, [1956].

Morris, Colin. *The Discovery of the Individual, 1050-1200*. London:

L. S. P. C. K. for the Church Historical Society, 1972. (Church History Outlines; 5)

Morrison, Karl F. *Tradition and Authority in the Western Church, 300-1140*. Princeton, N J: Princeton University Press, 1969.

Needham, Rodney (ed.). *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*. Foreword by E. E. Evans-Pritchard. Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1973.

Neumann, Franz. *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism*. Toronto; New York: Oxford University Press, 1942.

Nolte, Ernst. *Der Faschismus in seiner Epoche: Die Action française, der italienische Faschismus, der Nationalsozialismus*. München, R. Piper, [1965].

Northrop, Filmer Stuart Cuckow. *The Meeting of East and West: An Inquiry Concerning World Understanding*. New York: Macmillan, 1946.

Osrogorski, Georgije. *Histoire de l'Etat byzantin = Geschichte des byzantinischen Steaters*. Traduction française de J. Gouillard; préf. de Paul Lemerle. Paris: Payot, 1969.

Parsons, Talcott and Edward A. Shils (eds.). *Toward a General Theory of Action*. Preface by Talcott Parsons. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1951.

———. ———. New York; Evanston: Harper and Row, 1962. (Harper Torchbooks; no. TB 1083)

Partner, Peter. *The Lands of St Peter: The Papal State in the Middle Ages and the Early Renaissance*. London: Eyre Methuen, [1972].

Peterson, Erik. *Theologische Traktate*. München: Kösel-Verlag, [1951].

Phillips, Denis Charles. *Holistic Thought in Social Science*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1976.

Philonenko, Alexis. *Théorie et Praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*. Paris: J. Vrin, 1968. (Bilbliothèque d'histoire de la philosophie)

Plato. *Oeuvres complètes*. Traduction nouv. et notes par Léon Robin. Paris: Gallimard, 1950-. (Bibliothèque de la pléiade; 58)

Plenge, Johann. *1789 und 1914, die symbolischen Jahre in der Geschichte des politischen Geistes.* Berlin: J. Springer, 1916.

———. *Zur Ontologie der Beziehung (Allgemeine Relationstheorie).* Münster, 1930.

Polanyi, Karl. *La Grande transformation: Aux origines politiques et économiques de notre temps = The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time.* Traduit de l'anglais par Catherine Malamoud et Maurice Angeno; préface de Louis Dumont. Paris: Gallimard, 1983. (Bibliothèque des sciences humaines)

——— and Abraham Rotstein. *Dahomey and the Slave Trade: An Analysis of an Archaic Economy.* Foreword by Paul Bohannan. Seattle: University of Washington Press, [1966]. (Monographs of the American Ethnological Society; 42)

Polin, Raymond. *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes., Paris: Presses universitaires de France, 1953.*

Popper, Karl. *The Open Society and Its Enemies.* London: Routledge, [1945]. 2 vols.

———. *La Société ouverte et ses ennemis = The Open Society and Its enemies.* Traduit de l'anglais par Jacqueline Bernard et Philippe Monod. Paris: Editions du Seuil, 1979. 2 vols.

Pribram, Karl. *Die entstehung der individualistischen Soziaphilosophie.* Leipzig: C. L. Hirschfeld, 1912.

Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland for 1970. London: The Institute, 1966-1974. 9 vols.

Radcliffe-Brown, Alfred Reginald. *Methods in Social Anthropology: Selected Essays.* Edited by M. N. Srinivas. [Chicago], IL: University of Chicago Press, [1958].

———. *A Natural Science of Society.* Glencoe, Ill.: Free Press, [1957].

Ritter, Joachim. *Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977. (Suhrkamp Taschenbücher Wissenschaft; 199)

Rivière, Jean. *Le Problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe Le Bel.* [Louvain, 1962].

Rousseau, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes.* Edition publiée sous

la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1964. (Bibliothèque de la pléiade; 169)

———. *Oeuvres complètes de J.-J. Rousseau*. Paris: Hachette, 1858-1864. 8 vols.

II. *Lettre à d'Alembert*.

———. *Oeuvres et correspondance inédites de Jean-Jacques Rousseau*. Publiées par Georges Streckeisen-Moultou. Paris: Michel de Lévy frères, 1861.

———. *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*. Edited from the Original Manuscripts and Authentic Edition, with Introduction and Notes by C. E. Vaughan. Cambridge, MA: The University Press, 1915. 2 vols.

Sabine, Georges H. *A History of Political Theory*. 3rd ed. London: George Harrap, 1963.

Sahlins, Marshall. *Culture and Practical Reason*. Chicago, IL: University of Chicago Press, [1976].

———. *Stone Age Economics*. Chicago, IL: Aldine-Atherton, [1972].

———. *The Use and Abuse of Biology: An Anthropological Critique of Sociobiology*. London: Tavistock Publications, 1977.

Salomon, Ernst von. *Le Questionnaire*. Traduit de l'allemand par Guido Meister. [Paris]: Gallimard, [1953]. (Du monde entier)

Serres, Michel. *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*. Paris : Presses universitaires de France, 1968. 2 vols. (Epiméthée ; 37)

Shakespeare, William. *Œuvres complètes*. Introduction générale et textes de présentation d'Henri Fluchère. [Paris] : Gallimard, 1959. (Bibliothèque de la pléiade ; 50, 51)

Sieburg, Friedrich. *Dieu est-il français? = Gott in Frankreich*. Paris: Grasset, 1930.

Southern, Richard William. *Western Society and the Church in the Middle Ages*. Harmondsworth: Penguin Books, 1970.

Strauss, Leo. *Droit naturel et histoire = Natural Right and History*. Traduit de l'anglais par Monique Nathan et Eric de Dampierre. Paris : Plon, 1954.

———. *Natural Right and History*. Chicago, IL: University of

Chicago, [1953]. (Charles R. Walgreen Foundation Lectures)

Talmon, Jacob Leib. *Origins of Totalitarian Democracy*. London: Secker & Warburg, 1952.

Taminiaux, Jacques. *La Nostalgie de la Grèce l'aube de l'idéalisme allemand: Kant et les Grecs dans l'itinéraire de Schiller, de Hölderlin et de Hegel*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1967.

Tcherkézoff, Serge. *Le Roi Nyamwezi, la droite et la gauche: Révision comparative des classifications dualistes*. Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press; Paris: Editions de la maison des sciences de l'homme, 1983. (Atelier d'anthropologie sociale)

Theunissen, Michael. *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologishpolitischer Traktat*. Berlin: W. de Gruyter, 1970.

Tocqueville, Alexis de. *De la démocratie en Amérique*. Paris: Gallimard, [1961].

Tönnies, Ferdinand. *A New Evaluation*. Essays and Documents Edited and with an Introduction by Werner J. Cahnman. Leiden: E. J. Brill, 1973.

Troeltsch, Ernst. *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter*. Im anschluss an die schrift, «De civitate Dei». München; Berlin: R. Oldenbourg, 1915. (Historische bibliothek; Bd. 36)

———. *Gesammelte Schriften*. Tübingen: Mohr, 1912-1925. 4 vols. vol. I: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. vol. IV: *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*. Herausgegeben von Hans Baron.

———. ———. Aalen: Scientia Verlag, 1965.

———. *The Social Teaching of the Christian Churches = Die Soziallehren der christlichen kirchen und Gruppen*. Translated by Olive Wyon; with an Introduction by H. Richard Niebuhr. New York: Harper Torchbooks, [1960]. 2 vols. (Harper Torchbooks; TB71)

Turner, Henry A. (Jr.) (ed.). *Reappraisals of Fascism*. New York: New Viewpoints, 1975. (Modern Scholarship on European History)

Ullman, Walter. *The Growth of Papal Government in the Middle Ages: A Study in the Ideological Relation of Clerical to Lay Power*. London: Methuen, [1955].

Villey, Michel. *La Formation de la pensée juridique moderne: Le Franciscanisme et le droit*. Paris: Les Cours de droit, 1963.

Weber, Max. *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris: Plon, 1964.

Weldon, Thomas Dewar. *States and Morals: A Study in Political Conflicts*. London: J. Murray, [1946].

Williams, Raymond. *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. New York: Oxford University Press, 1976.

Periodicals

Albert, Ethel M. «The Classification of Values: A Method and Illustration.» *American Anthropologist*: vol. 58, no. 2, 1956.

Annuaire de l'école pratique des hautes études: IV section, 1973-1974.

L'Arc: 48, 1972.

Ayçoberry, P. *Le Débat*: 21, septembre 1982.

Bidez, J. « La Cité du monde et la cité du soleil chez les stöciens.» *Bulletin de l'académie royale de Belgique*: Classe de lettres, 5ème série, tome 18, 1932.

Brésard, Marcel. «La Volonté générale» selon Simone Weil.» *Le Contrat social*: Paris VII - 6, 1962.

Cahnman, Werner J. «Tönnies und Durkheim: Eine documentariche Gegenüberstellung.» *Archiv. für Rechts - und Sozialphilosophie*: vol. 56, no. 2, 1970.

«La Conception moderne de politique et de l'état, à partir du XIIIe siècle.» *Esprit*: Février 1978.

Daedalus: Printemps 1975.

Daraki, Maria. «L'Emergence du sujet singulier dans les confessions d'Augustin.» *Esprit*: no. 1667 (NS 50), février 1981.

Descombes, Vincent. «Pour elle un français doit mourir.» *Critique*: no. 366, novembre 1977.

Douglas, Marry. «Judgments on James Frazer.» *Daedalus*: Fall 1978.

Dumont, Louis. «La Conception moderne de l'individu: Notes sur sa genèse, en relation avec les conceptions de la politique et de l'Etat, à partir du XIIIe siècle.» *Esprit*: Février 1978.

———. «Définition structurale d'un dieu populaire tamoul: Aiyanâr, le Maître.» *Journal asiatique*: 241, 1953.

———. «A Fundamental Problem in the Sociology of Caste.» *Contributions to Indian Sociology*: no. 9, December 1966.

———. «La Genèse chrétienne de l'individualisme moderne: Une vue modifiée de nos origines.» *Le Débat*: no. 15, septembre - octobre 1981.

———. «L'Idée allemande de liberté selon Ernst Troeltsch.» *Le Débat*: no. 35, mai 1988.

———. «Identités collectives et idéologie universaliste: Leur interaction de fait.» *Critique*: no. 456, mai 1985.

———. «The Modern Conception of the Individual: Notes on Its Genesis and that of Concomitant Institution.» *Contributions to Indian Sociology*: vol. VIII, October 1965.

———. «A Modified View of Our Origins: The Christian Beginnings of Modern Individualism.» *Religion*: no. 12, 1982.

———. «On the Comparative Understanding of Non-Modern Civilizations.» *Daedalus*: vol. 104, no. 2, Spring 1975.

———. «On Putative Hierarchy and Some Allergies to It.» *Contributions to Indian Sociology*: N. S., no. 5, December 1971.

———. «On Values.» Radcliffe-Brown Lecture in Social Anthropology. *Proceedings of the British Academy*: vol. LXVI, 1980.

———. «Le Racisme comme maladie de la société moderne.» *Noroit*: 147, avril 1970.

———. «Totalité et hiérarchie dans l'esthétique de Karl Philipp Moritz.» *Les Fantaisies du voyageur (Revue de musicologie)*: tome 68 (numéro spécial André Schaeffner), 1982.

Durkheim, Emile. «Le 'Contrat Social' de Rousseau.» *Revue de métaphysique et de morale*: tome XXV, 1918.

Friedländer, Saul et Tim Mason. *Le Débat*: 21, septembre 1982.

Gauchet, Marcel. «Tocqueville, L'Amérique et nous.» *Libre*: no. 7, 1980.

L'Homme: Juillet - décembre 1978.

Kolakowski, Leszek. «The Persistence of the Sein-Sollen Dilemma.» *Man and World*: vol. 10, no. 2, 1977.

Leach, Edmund Ronald. «Melchisedech and the Emperor: Icons of Subversion and Orthodoxy.» *Proccedings of the Royal*

Anthropological Institute of Great Britain and Ireland for 1972: 1973.

Libre: 6, 1979.

Lovejoy, Arthur O. «The Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas.» *Journal of the History of Ideas*: vol. 2, June 1941.

Le Monde: 28 avril 1977.

Nelson, B. «Max Weber, Ernst Troeltsch, and Georg Jellinek as Comparative Historical Sociologists.» *Sociological Analysis*: vol. 36, no. 3, 1975.

Pribram, Karl. «Deutscher Nationalismus und deutscher Sozialismus.» *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*: vol. 49, 1922.

Proceedings of the British Academy: vol. LXII, 1976.

Rain (Royal Anthropological Institute News): no. 12, January - February, 1976.

———. no. 20, June 1977.

Religion: vol. 12, 1982.

Revue de l'histoire des religions: tome 86, 1922.

Schwartz, Eduard. «Publizistiche Sammlungen zum Acacianischen Schisma.» *Abhandl. der Bayer. Akademie d. Wiss. Philol-histor. Abteilung*: NF 10, 1934.

Sociological Analysis: vol. 36, no. 3, 1975.

Weber, Max. «Max Weber on Church, Sect and Mysticism.» Edited by Benjamin Nelson. *Sociological Analysis*: vol. 34, no. 2, 1973.

Conferences

Bryson, Lyman [et al.] (eds.). *Aspects of Human Equality: Fifteenth Symposium of the Conference on Science, Philosophy and Religion*. New York: Distributed by Harper, 1956.

Documents

Taylor, Charles. «Normative Criteria of Distributive Justice.» Communication inédite.

Kluckhohn, Clyde. «Categories of Universal Culture». (Miméo. Werner-Gren Symposium, June 1952. Tozzer Library).



الفهرس

- ث -

- ز -

- س -

- ش -

- غ -

- ف -

- ق -

- ن -

المنظمة العربية للترجمة
ARAB ORGANIZATION FOR TRANSLATION
ORGANISATION ARABE POUR LA TRADUCTION

آخر ما صدر عن

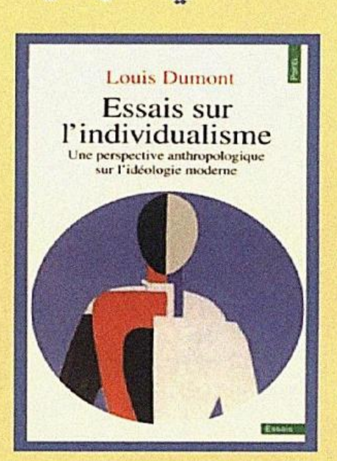
المنظمة العربية للترجمة

بيروت ـ لبنان

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

تاريخ نظريات الاتصال	تأليف: أرمان وميشال ماتلار ترجمة: نصر الدين لعياضي الصادق رابح
علم الاجتماع	تأليف: أنتوني غِدِنز ترجمة: فايز الصُيّاغ
الذات عينها كآخر	تأليف: بول ريكور ترجمة: جورج زيناتي
السيميائية وفلسفة اللغة	تأليف: أمبرتو إيكو ترجمة: أحمد الصمعي
منطق البحث العلمي	تأليف: كارل بوبر ترجمة: محمد البغدادي
ثورة لم تنتهِ	تأليف: مايكل ديرتوزوس ترجمة: مصطفى إبراهيم فهمي
الردّ بالكتابة	تأليف: بيل أشكروفت وغاريث غريفيث وهيلين تيفن ترجمة: شهرت العالم
فنومينولوجيا الروح	تأليف: هيغل ترجمة: ناجي العونلّي

مقالات في الفردانيّة



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

من خصائص الأيديولوجية الحديثة أنها تُخضع الكليةَ الاجتماعية للفرد، باعتباره كائناً «معنوياً» مستقلاً بذاته. هذه الأيديولوجية تميّز بين المجتمعات الغربيّة والمجتمعات الأخرى التي تعطي قيمةً للكليّة الاجتماعيّة وتُخضع الفرد لها.

لكن كيف ولماذا اختلف الغربيّون عن الآخرين؟ في هذا الكتاب تحليل عميق لتشكّلِ الفردانيّة الغربيّة ولصيرورتها الدينيّة والسياسيّة، منذ بدايات العصر المسيحي إلى اليوم. وهو، مع حرصه على التوعية بما للغرب من فرادة، لا يكتفي بالتفكير في الاختلافات الأيديولوجية، وإنما يرسم مساراتٍ ذكيّة نحو كونية ملموسة هي حصيلة مقارنةٍ مستمرةٍ بين الأشكال المختلفة للإنسانية.

لقد اعتمد المؤلف في تناول الفردانية مقارنةً كليّة تتجاوز تناول الكوني، مستقلاً عن الاختلافات والخصوصيات، كما تتجاوز التصنيفات المعهودة للمجتمعات حسب ترسيمات جامدة. هذا التناول يزعزع كثيراً مما هو سائد من رؤى ومقاربات.

- **لويس دومون** (1911-1998): عالم اجتماع وأنثروبولوجيا فرنسي شهير، كان، لمدة طويلة، مديراً للدراسات في معهد الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية بباريس (علم اجتماع الهند ثم علم الاجتماع المقارن). من مؤلفاته التي أصبحت مراجع كلاسيكية: *Homo hierarchicus* و *Homo aequalis, I*.

- **بدر الدين عرودكي**: كاتب ومترجم سوري يعمل في معهد العالم العربي بباريس.



المنظمة العربية للترجمة

الثمن: 12 دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN 9953-0-0757-8

